HENRY CORBIN

Corps spirituel et Terre céleste



DE L'IRAN MAZDÉEN À L'IRAN SHÎ'ITE

BUCHET/CHASTEL

HENRY CORBIN

CORPS SPIRITUEL ET TERRE CÉLESTE

DE L'IRAN MAZDÉEN À L'IRAN SHÎ'ITE

Deuxième édition entièrement révisée

Collection « La Barque du Soleil »
dirigée par M. M. Davy

ÉDITIONS BUCHET/CHASTEL
18, rue de Condé, 75006 PARIS

PRÉLUDE À LA DEUXIÈME ÉDITION

Pour une charte de l'Imaginal

Le prologue de la première édition du présent livre porte la date de mars 1960. La cellule toute primitive du livre remonte même à une date antérieure, celle de conférences données, lors de la session de l'été 1953, au Cercle Eranos, à Ascona en Suisse.

Dans ce long intervalle s'inscrit un ample développement de nos recherches. En vérité les conférences et le livre qui en amplifia largement le texte, furent la première occasion d'aborder un thème qui, depuis lors, n'a cessé de se préciser pour nous et de s'imposer, d'année en année. Mais parce que nous risquions alors une première tentative dans l'exploration d'un monde qui, au regard des évidences scientifiques et positives de nos jours, se présentait comme un « continent perdu », notre lexique pour désigner ce monde avec ses événements et sa géographie propres, n'était pas encore stabilisé. Certaines hésitations déterminèrent un certain flottement qui n'est pas sans irriter l'auteur aujourd'hui, quelles que fussent alors les circonstances atténuantes.

Nonobstant ces imperfections du premier jet, le message qu'a voulu transmettre ce livre, fondé sur l'étude directe des textes, conserve à nos yeux toute sa validité et sa signification. On pourrait écrire, certes, un autre livre sur le même thème. Mais nous ne pourrions changer quelque chose à la structure du présent livre, sans modifier l'itinéraire spirituel qu'il propose. Or cet itinéraire, à travers les âges du monde spirituel iranien, nous apparaît avec plus de précision encore, tel que nous l'avons dessiné dans ce livre. Et puis avec le temps, avec les traductions réalisées ou projetées (dans le cas présent en anglais, en italien, en persan), un livre finit par entrer dans le « plérôme des œuvres », et son identité ne peut plus être modifiée.

La tâche urgente était donc d'en accorder le lexique technique avec celui de nos autres livres, et d'en mettre à jour les références

aux recherches poursuivies depuis lors. Notre vœu était que ce livre pût ainsi devenir comme une introduction à ces recherches, puisqu'il fut à leur point de départ. M. Guy Buchet combla ce vœu par son amicale proposition de procéder à une nouvelle édition. Il nous est apparu à l'un et à l'autre qu'une simple inversion du titre serait heureuse. La première édition portait comme titre : « Terre céleste et corps de résurrection ». Celle-ci est intitulée : « Corps spirituel et Terre céleste ». C'est aussi bien la forme du titre qui a été retenue pour la traduction anglaise[1].



Récapitulons, pour guider le lecteur, les intentions et les grands thèmes de ce livre. Il s'agit de pénétrer dans cet univers mystique que désignent chez nos auteurs, des expressions telles que « huitième climat » (par rapport aux sept climats du monde terrestre), ou « Monde des cités mystiques de Jâbalqâ, Jâbarsâ et Hùrqalyâ », etc. Pour situer cet univers, le moyen le plus direct est peut-être de situer le vide que marque son absence.

Il y a longtemps, nous le redirons ci-dessous, que la philosophie occidentale, disons la philosophie « officielle », entraînée dans le sillage des sciences positives, n'admet que deux sources du Connaître. Il y a la perception sensible, fournissant les données que l'on appelle empiriques. Et il y a les concepts de l'entendement, le monde des lois régissant ces données empiriques. Certes, la phénoménologie a modifié et dépassé cette gnoséologie simplificatrice. Mais il reste qu'entre les perceptions sensibles et les intuitions ou les catégories de l'intellect, la place était restée vide. Ce qui aurait dû prendre place entre les unes et les autres, et qui ailleurs occupait cette place médiane, à savoir l'Imagination active, fut laissé aux poètes. Que cette Imagination active dans l'homme (il faudrait dire Imagination agente, comme la philosophie médiévale parlait de l'Intelligence agente) ait sa fonction noétique ou cognitive propre, c'est-à-dire qu'elle nous donne accès à une région et réalité de l'Être qui sans elle nous reste fermée et interdite, c'est ce qu'une philosophie scientifique, rationnelle et raisonnable, ne pouvait envisager. Il était entendu pour elle que l'Imagination ne sécrète que de l'imaginaire, c'est-à-dire de l'irréel, du mythique, du merveilleux, de la fiction, etc.

À ce compte, il ne reste aucun espoir de retrouver la réalité *sui generis* d'un monde suprasensible, qui n'est ni le monde empirique des sens ni le monde abstrait de l'intellect. Aussi nous était-il, depuis longtemps, apparu radicalement impossible de retrouver la réalité actuelle, nous voulons dire la réalité en acte, propre au « monde de l'Ange », réalité qui est inscrite dans l'Être même,

non point un mythe dépendant d'infrastructures socio-politiques ou socio-économiques. Impossible de pénétrer, comme on pénètre en un monde réel, dans l'univers de l'angélologie zoroastrienne dont le premier chapitre du présent livre décrit certains aspects. Nous en dirions autant à propos des angélophanies de la Bible. La clef de ce monde comme monde réel, qui n'est ni le monde sensible ni le monde abstrait des concepts, nous l'avons cherchée longtemps, comme jeune philosophe. C'est en Iran même que nous devions la trouver, aux deux âges du monde spirituel iranien. C'est pourquoi les deux parties de ce livre sont étroitement solidaires et interdépendantes.

Ce qui caractérise la position de ceux qui sont appelés les « Platoniciens de Perse », les *Ishrâqîyûn* de la lignée spirituelle de Sohravardî (XIIe siècle), c'est un schéma des mondes contrastant radicalement avec le dualisme que l'on vient de rappeler. Un constraste dû essentiellement au fait que leur gnoséologie, étrangère à ce dualisme, fait place, comme à la puissance médiatrice nécessaire, à la puissance imaginative, à cette Imagination agente qui est « imaginatrice ». Elle est une faculté cognitive de plein droit. Sa fonction médiatrice est de nous faire connaître de plein droit la région de l'Être qui, sans cette médiation, resterait région interdite, et dont la disparition entraîne une catastrophe de l'Esprit, dont nous n'avons pas encore mesuré toutes les conséquences. Elle est essentiellement puissance médiane et médiatrice, de même que l'univers auquel elle est ordonnée et auquel elle donne accès, est un univers médian et médiateur, un intermonde entre le sensible et l'intelligible, intermonde sans lequel l'articulation entre le sensible et l'intelligible est définitivement bloquée. Alors les pseudo-dilemmes s'agitent dans l'ombre, l'issue leur ayant été close.

L'Imagination active ou agente n'est donc nullement ici un outil à sécréter de l'*imaginaire,* de l'irréel, du mythique, de la fiction. Et c'est pourquoi il nous fallait absolument trouver un terme qui différenciât radicalement de l'*imaginaire* l'intermonde de l'Imagination, tel qu'il se présente à nos métaphysiciens iraniens. La langue latine est venue à notre secours, et l'expression *mundus imaginalis* est l'équivalent littéral de l'arabe *'âlam al-mithâl, al-'âlam al-mithâlî,* en français le « monde *imaginal* », terme-clef sur lequel nous hésitions lors de la première édition de ce livre. (Les termes latins ont l'avantage de fixer les thématisations, en les préservant des traductions aléatoires. Nous en ferons bon usage ici.) Un monde ne peut surgir à l'Être et au Connaître tant qu'il n'a pas été nommé et dénommé. Ce terme-clef, *mundus imaginalis,* commande tout le réseau des notions s'ordonnant au niveau précis de l'Être et du Connaître qu'il connote : perception imaginative, connais-

sance imaginative, conscience imaginative. Alors que nous constatons, en d'autres philosophies ou spiritualités, une défiance à l'égard de l'Image, une dégradation de tout ce qui ressortit à l'Imagination, le *mundus imaginalis* en est en quelque sorte ici l'exaltation, parce qu'il est l'articulation en l'absence de laquelle se disloque le schéma des mondes.

Nos auteurs nous répètent inlassablement qu'il y a trois mondes : 1. Le monde intelligible pur *('âlam 'aqlî),* désigné théosophiquement comme le *Jabarût* ou monde des pures Intelligences chérubiniques. 2. Le monde *imaginal ('âlam mithâlî)* désigné théosophiquement aussi comme le *Malakût,* le monde de l'Âme et des âmes. 3. Le monde sensible *('âlam hissî)* qui est le « domaine » *(molk)* des choses matérielles. Corrélativement, les Formes de l'Être et du Connaître respectivement propres à chacun de ces trois mondes sont désignées techniquement comme : 1. Les Formes intelligibles *(sowar 'aqlîya).* 2. Les Formes imaginales *(sowar mithâlîya).* 3. Les Formes sensibles *(sowar hissîya),* celles qui tombent sous la perception des sens. Le lexique français que l'on trouvera tout au long de ce livre, est ainsi d'une précision rigoureuse et « colle » étroitement aux termes techniques arabes utilisés, eux aussi, en persan.

Quant à la fonction du *mundus imaginalis* et des Formes *imaginales,* elle est définie par leur situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible. D'une part, elle immatérialise les Formes sensibles, d'autre part elle « imaginalise » les Formes intelligibles auxquelles elle donne figure et dimension. Le monde imaginal symbolise d'une part avec les Formes sensibles, d'autre part avec les Formes intelligibles. C'est cette situation médiane qui d'emblée impose à la puissance imaginative une discipline impensable là où elle est dégradée en « fantaisie », ne sécrétant que de l'imaginaire, de l'irréel, et capable de tous les dévergondages. C'est toute la différence que connaissait et marquait déjà fort bien Paracelse entre l'*Imaginatio vera* (la vraie Imagination, l'Imagination au sens vrai) et la *Phantasey.*

Pour que celle-là ne dégénère pas en celle-ci, il faut précisément cette discipline qui reste inconcevable, si la puissance imaginative, l'Imagination active, est exilée du schéma de l'Être et du Connaître. Cette discipline ne saurait concerner une Imagination réduite au rôle de « folle du logis », mais elle est inhérente à une faculté médiane et médiatrice dont l'ambiguïté consiste en ce qu'elle peut se mettre au service de l'estimative, c'est-à-dire des perceptions et des jugements empiriques, ou bien au contraire se mettre au service de cet intellect dont nos philosophes désignent le suprême degré comme *intellectus sanctus* (*'aql qodsî,* intellect saint), illuminé par l'Intelligence agente *('Aql fa''âl)* qui est l'Ange Esprit-

Saint. La gravité du rôle de l'Imagination est marquée par nos philosophes, lorsqu'ils disent qu'elle peut être « l'Arbre béni » ou au contraire « l'Arbre maudit » dont parle le Qorân, ce qui veut dire Ange en puissance ou Démon en puissance. L'*imaginaire* peut être inoffensif; l'*imaginal* ne l'est jamais.

On fait le pas décisif en métaphysique de l'imaginal et de l'Imagination, lorsque l'on admet, avec Mollâ Sadrâ Shîrâzî, que la puissance imaginative est une faculté purement spirituelle, indépendante de l'organisme physique, et survivant par conséquent à celui-ci. On verra, au cours des textes traduits ici, qu'elle est la puissance formatrice du corps subtil ou corps imaginal *(jism mithâlî)*, voire ce corps subtil lui-même, à jamais inséparable de l'âme, c'est-à-dire du moi-esprit, de l'individualité spirituelle. Alors il convient d'oublier tout ce que les philosophes péripatéticiens ou autres ont pu en dire, lorsqu'ils en parlent comme d'une faculté corporelle et périssant avec le corps organique dont elle suit le statut.

Cette immatérialité de la puissance imaginative est déjà nettement affirmée par Ibn 'Arabî, lorsqu'il différencie les Formes imaginales absolues, c'est-à-dire telles qu'elles subsistent dans le *Malakût*, et les Formes imaginales « captives », c'est-à-dire immanentes à la conscience imaginative de l'homme en ce monde. Les premières sont dans le monde de l'Âme ou *Malakût*, les épiphanies ou les théophanies, c'est-à-dire les manifestations imaginales des pures Formes intelligibles du *Jabarût*. Les secondes sont, à leur tour, les manifestations des Formes imaginales du *Malakût* ou monde de l'Âme à la conscience imaginative de l'homme. Il est donc ici parfaitement exact de parler d'Images métaphysiques. Or, celles-ci ne peuvent être reçues que par un organe spirituel. La solidarité et l'interdépendance entre l'Imagination active définie comme faculté spirituelle et la nécessité du *mundus imaginalis* comme intermonde, répondent à l'exigence d'une conception considérant les mondes et les formes de l'Être comme autant de théophanies *(tajalliyât ilâhîya)*.

C'est que nous nous trouvons devant des philosophes refusant aussi bien une philosophie qu'une théologie qui seraient sans théophanie. Sohravardî et tous les *Ishrâqîyûn* à sa suite ont toujours considéré le « Sage parfait » comme étant le Sage qui cumule à la fois le plus haut savoir philosophique et l'expérience mystique modelée sur l'expérience visionnaire du Prophète, la nuit du *Mi'râj*. Or l'organe des visions, de quelque degré qu'elles soient, chez les philosophes comme chez les prophètes, ce ne sont ni l'intellect ni les yeux de chair, mais les yeux de feu de cette *Imaginatio vera* dont le Buisson ardent est pour Sohravardî la typification. Dans la Forme sensible, c'est alors la Forme imaginale elle-même

qui est d'emblée à la fois la Forme perçue et l'organe de la perception visionnaire. Les Formes théophaniques sont par essence des Formes imaginales.

C'est dire que le *mundus imaginalis* est le lieu, par conséquent le monde où « ont lieu » et « leur lieu », non seulement les visions des prophètes, les visions des mystiques, les événements visionnaires que traverse chaque âme humaine lors de son *exitus* de ce monde, les événements de la Résurrection mineure et de la Résurrection majeure, mais aussi les gestes des épopées héroïques et des épopées mystiques, les actes symboliques de tous les rituels d'initiation, les liturgies en général avec leurs symboles, la « composition du lieu » dans diverses méthodes d'oraison, les filiations spirituelles dont l'authenticité n'est pas du ressort de la documentation des archives, comme aussi bien le processus ésotérique de l'Opération alchimique, à propos duquel le 1er Imâm des shî'ites a pu dire : « L'alchimie est la sœur de la prophétie. » Finalement, les « biographies d'Archanges » sont par essence de l'histoire imaginale, puisque tout se passe *en fait* dans le *Malakût*. Alors, si l'on prive tout cela de son lieu propre qui est le *mundus imaginalis,* et de son organe de perception propre qui est l'Imagination active, rien de tout cela n'a « plus de lieu » et par conséquent « n'a plus lieu ». Ce n'est plus que de l'imaginaire et de la fiction.

Avec la perte de l'*Imaginatio vera* et du *mundus imaginalis* commencent le nihilisme et l'agnosticisme. C'est pourquoi nous disions, il y a quelques lignes, qu'il convient d'oublier ici tout ce que les aristotéliciens et philosophes apparentés ont pu dire de l'Imagination en la considérant comme une faculté corporelle. C'est cela même qui rend pathétiques les efforts de certains d'entre les philosophes juifs et islamiques pour construire une théorie philosophique de la prophétie. En vérité, ils n'en sortent pas. Ou bien le prophète est assimilé au philosophe, ou bien le philosophe ne sait que faire de la prophétie. En revanche la jonction s'opère avec aisance chez ceux de nos philosophes qui sont persuadés que leurs confrères, à commencer par les anciens Sages grecs aussi bien que les Sages de l'ancienne Perse, ont puisé, eux aussi, leurs hautes connaissances à la Niche-aux-lumières de la prophétie *(Mishkât al-nobowwat).* C'est là que philosophe et prophète se rejoignent en une même vocation.

Le prophète n'est pas un devin de l'avenir, mais le porte-parole de l'invisible et des Invisibles, et c'est cela qui donne son sens à une « philosophie prophétique » *(hikmat nabawîya).* La philosophie prophétique est alors une « philosophie narrative », absoute du dilemme obsédant ceux qui se demandent : est-ce du mythe, ou est-ce de l'histoire? Autrement dit : est-ce de l'irréel ou du réel?

Est-ce fictif ou est-ce vrai? La philosophie prophétique, c'est la libération de ce pseudo-dilemme. Les événements qu'elle décrit ne sont ni du mythe ni de l'histoire au sens ordinaire de ce mot. C'est l'histoire du *Malakût,* ce que nous dénommerons *histoire imaginale,* de même que les pays et les lieux de cette histoire composent une *géographie imaginale,* celle de la « Terre céleste ».

L'accès à cette histoire imaginale nous est ouvert par cette *herméneutique* par excellence que désigne le mot *ta'wîl,* signifiant littéralement « reconduire une chose à sa source », à son archétype, à sa réalité vraie. Shî'ites duodécimains et shî'ites ismaéliens y ont excellé, puisque le *ta'wîl* est le ressort même de leur ésotérisme comme « septième jour » achevant les six jours de la Création. Au simple lecteur exotérique, ce qui apparaît comme le sens vrai, c'est le récit littéral. Ce qu'on lui propose comme sens spirituel lui apparaît comme sens métaphorique, comme « allégorie » qu'il confond avec symbole. Pour l'ésotériste, c'est l'inverse : le soi-disant sens littéral n'est en fait qu'une métaphore *(majâz).* Le sens vrai *(haqîqat),* c'est l'événement que cette métaphore occulte.

De même que pour les Kabbalistes, les vrais événements sont les relations éternelles entre les dix *Sephiroth,* cachées sous les récits des événements extérieurs que rapporte la Bible, de même pour les ésotéristes shî'ites les deux tiers du Qorân sont à lire, dans leur sens caché et vrai (leur *haqîqat*) comme narration du drame qui se joue entre les saints Imâms et leurs antagonistes dès avant la création de ce monde. Ce n'est pas de l'allégorie; ce sont les événements *vrais.* Hegel disait que la philosophie consiste à mettre le monde à l'envers. Disons plutôt que ce monde est d'ores et déjà à l'envers. Le *ta'wîl* et la philosophie prophétique consistent à le remettre à l'endroit.

* * *

Puisque le nom de Hegel vient d'être prononcé, c'est, en ce moment de notre prélude, l'occasion de dire la signification actuelle de nos *leitmotive* pour la philosophie occidentale. Lorsqu'ils éprouvent et affirment la nécessité de l'intermonde, d'un intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, la position des théosophes mystiques représentés dans ce livre est exactement celle d'un Jacob Boehme. Entre l'intelligible et le sensible, plus précisément dit encore entre la Déité transcendante et cachée, la *Deitas abscondita,* et le monde de l'homme, Boehme place un intermédiaire qu'il appelle le saint Élément, une « corporéité spirituelle », qui est la Demeure, la Présence divine à notre monde. Cette Demeure, c'est la Sagesse, la *Sophia.* Cette Présence, c'est la *Shekhina* des Kabbalistes. Elle est le lieu *imaginal* d'une incarnation

toute spirituelle, précédant de toute éternité celle que la religion exotérique situe dans l'histoire, cette histoire qui pour les théosophes shî'ites et ismaéliens n'est que la métaphore de la Vraie Réalité.

De part et d'autre, c'est l'idée de *Théophanie* qui est la dominante, comme s'accomplissant par essence et nécessairement entre l'intelligible et le sensible, et ce qui est désigné comme Sophia, comme « l'Âme du monde », est à la fois le lieu *imaginal* et l'organe de cette Théophanie. Elle est à la fois la médiatrice nécessaire, *Deus revelatus,* entre la Divinité pure, à jamais cachée, hors d'atteinte, et le monde de l'homme. C'est ce que nous avons dénommé ailleurs le « paradoxe du monothéisme », et qui est un thème constant dans toutes les doctrines, apparentées d'une manière ou d'une autre, à la Kabbale dans les « religions du Livre ». En mystique juive également, les Hassidim établissent une triple différenciation : il y a le Dieu inconnaissable, il y a le lieu d'émanation de la Gloire, lequel est le « Visage d'en haut » et que pas même les Anges ne connaissent; enfin il y a la Gloire manifestée, le « Visage d'en bas », le seul que nous puissions contempler. Ce « Visage d'en bas », c'est l'Ange Métatron comme « Ange de la Face », et qui par là même est aussi la Présence, la Sophia, l'Âme du monde.

Or, c'est précisément la nécessité de cette Entité spirituelle médiatrice que refuse tout dualisme issu, d'une façon ou d'une autre, du cartésianisme, ou bien apparenté à celui-ci, à un titre quelconque. Notre philosophie occidentale a été le théâtre de ce que l'on peut dénommer un « combat pour l'Âme du monde ». D'un côté, nous trouvons, en « chevaliers » défenseurs de cette âme, les Platoniciens de Cambridge (H. More, R. Cudworth); Jacob Boehme et son École, avec tous ceux qui leur sont apparentés; le Newton boehmien; les Kabbalistes chrétiens comme F. C. Oetinger, chez qui se croisent les courants issus de Boehme et de Swedenborg. De l'autre côté, nous trouvons leurs antagonistes : il y a Descartes, le P. Mersenne, Malebranche, Bayle, sans doute aussi Leibniz et Christian Wolf, et la liste s'allonge jusqu'à nos jours. S'agit-il d'un combat définitivement perdu, le monde ayant perdu son Âme, défaite dont les conséquences pèsent sans compensation sur nos visions modernes du monde? S'il y a eu défaite, une défaite n'est pas une réfutation. Nous connaissons un certain nombre de jeunes philosophes de nos jours, que préoccupe le souci de donner une autre issue à ce combat. Et c'est pourquoi nous parlions ci-dessus de l'actualité des thèmes du présent livre.

Une actualité qui fait se ranger nos « Platoniciens de Perse » aux côtés des « Platoniciens de Cambridge ». La nécessité de la médiation que viennent de nous rappeler Jacob Boehme et les

siens, c'est précisément la nécessité du *mundus imaginalis*, éprouvée et affirmée par nos philosophes *Ishrâqîyûn*. Plus précisément dit encore : ce *mundus imaginalis*, monde de Hûrqalyâ, monde du *Malakût* ou monde de l'Âme, est la « Terre céleste » et la « corporéité céleste ». De même que la Sophia est ailleurs le lieu *imaginal* de la Présence divine à notre monde, de même la Terre céleste, présente à la nostalgie secrète du cœur des hommes, est typifiée par la gnose shî'ite en la personne de Fâtima l'Éclatante, la fille du Prophète. Fâtima est la Sophia de la théosophie et de la cosmogonie shî'ites.

On se référera ici à la conception shî'ite du Premier Émané (première théophanie) du Principe qui est au-delà de tout Nom et de tout Attribut. Ce Premier Émané est typifié dans la « Lumière mohammadique » *(Nûr mohammadî)* primordiale, constitué des personnes de Lumière, c'est-à-dire des entités métaphysiques respectives des Quatorze Immaculés. Leur naissance se succédant éternellement l'une à l'autre entraîne avec elle la naissance des mondes. Leur Plérôme est la Demeure, la médiation nécessaire entre la Déité transcendante, cachée et inaccessible, et le monde de l'homme. Les Quatorze Immaculés sont ensemble « l'Ange de la Face ». Une métaphysique narrative nous montrera, au cours de ce livre, comment la personne éternelle de Fâtima-Sophia constitue la *sophianité* du Plérôme des Quatorze Immaculés, et comment, de par la vertu cosmogonique de ce Plérôme, la sophianité devient Présence à notre monde. Nos auteurs ont forgé un terme pour le dire : *fâtimîya*, terme abstrait qui, littéralement traduit, donne quelque chose comme « fâtimianité », mais qu'exprime plus directement encore le terme de « sophianité », dès que nous avons reconnu en la personne éternelle et médiatrice de Fâtima l'Éclatante celle qui s'appelle ailleurs Sophia.

Et cela d'autant plus que cette sophianité, les anciens textes mazdéens déjà nous la proposent. Des six Archanges qui entourent Ohrmazd, le Dieu de pure Lumière dont ils émanent et dont le nom même signifie « Seigneur Sagesse » (Ahura Mazda, dans l'Avesta), trois sont masculins, trois sont féminins. Le premier de ces trois Archanges féminins porte, dans l'Avesta, le nom de Spenta Armaiti, en pahlavi, c'est-à-dire en moyen-iranien, Spandarmat (en persan moderne Sfandarmoz). Les textes nous en montreront ici la préséance extraordinaire. Elle est la « fille d'Ohrmazd ». Elle est en vérité la Sophia du mazdéisme et la typification de la Terre céleste. Spandarmat-Sophia est la « maîtresse de la Demeure », elle est la Demeure même comme Archange féminin de la Terre qui est Terre de lumière. Sur son nom a été formé, en pahlavi, le terme abstrait *spandarmatîkîh*, que nous ne pouvons également mieux traduire que par le terme de « sophianité ». Le

terme désigne un certain mode d'être proposé au fidèle zoroastrien. Il y a ainsi un appel, une correspondance frappante, entre les termes de *fâtimîya* et de *spandarmatîkîh,* désignant tous deux une « sophianité » typifiée d'une part en la personne de l'Archange féminin qui est la sainte Armaiti, et d'autre part en la personne de Fâtima-Sophia. Revêtir cette sophianité, c'est pour l'être humain accéder d'ores et déjà à la Terre céleste, au monde de Hûrqalyâ, monde de la « corporéité céleste » qui est celle des corps subtils de lumière. Présentée ainsi en quelques lignes, l'intention qui a pour support le sous-titre de ce livre : « De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite », apparaîtra sans doute au lecteur avec des contours plus précis.

Bien entendu, le passage d'une manifestation de la sophianité à l'autre ne consiste pas dans la filiation matérielle d'une causalité historique, parce que l'une et l'autre manifestations sont des actes du *Malakût,* se passant dans le *mundus imaginalis.* Mieux encore que de constantes ou de récurrences de la conscience iranienne, nous préférerons parler des âges d'un monde spirituel. Or la succession des âges d'un monde spirituel, ce n'est pas une histoire que l'on peut percevoir et que l'on peut démontrer à la façon dont les documents nous permettent de parler des campagnes de Jules César ou de Napoléon. Les âges du monde spirituel sont tout autre chose que les âges du monde extérieur, celui de l'histoire sociopolitique ou celui de la géologie. Les âges d'un monde spirituel en constituent l'histoire *sui generis* qui est par essence histoire *imaginale.* Il s'agit d'une « histoire » de même nature que celle qui s'accomplit lorsque nos philosophes shî'ites identifient leur Douzième Imâm tantôt avec le Saoshyant ou Sauveur eschatologique zoroastrien, tantôt avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean. C'est de cette histoire que nous avons dit qu'elle n'est ni du mythe ni de l'histoire dans l'acception courante de ces mots, mais qu'elle n'en constitue pas moins une histoire d'événements réels, d'une réalité qui leur est propre, une réalité située à un autre niveau que celui des événements extérieurs de ce monde-ci et que l'herméneutique ésotérique considère comme étant la métaphore des événements *vrais.*

Ces événements vrais, avec les liens qui les unissent les uns aux autres, s'accomplissent dans le monde subtil de l'Âme, le monde du *Malakût, mundus imaginalis.* D'autres ont parlé de « chronique de l'Akasha » (ce terme désignant le monde subtil). Ce que nous avons en vue ici postule simplement le terme d' « histoire imaginale ». Toute philosophie qui perd le sens du monde imaginal, se ferme l'accès aux événements dont il est le lieu, et sera la proie des pseudo-dilemmes.

Il nous fallait donc un autre lexique que celui de l'histoire au

sens empirique de ce mot, pour nous référer à la « chronique du Malakût », de même que Boehme eut besoin d'une autre terminologie que celle des philosophes péripatéticiens, et s'exprima en terminologie alchimique. Pour exprimer le lien entre l'un et l'autre âge de la sophianité et de la Terre céleste, nous avons eu recours ici à une terminologie musicale, en nous référant au phénomène sonore que produit, au grand orgue, le jeu désigné comme *progressio harmonica*.

La pénétration dans le monde de Hûrqalyâ, dans le monde de l'Ange, devient alors un aspect de ce que propose à notre audition la *progressio harmonica*. Et voici qu'en énonçant ces mots, nous percevons de nouveau certaines consonances avec l' « actualité », au sens où nous avons parlé plus haut de l'actualité du « combat pour l'Âme du monde ». Plusieurs récentes publications importantes nous attestent l'actualité du monde de l'Ange pour et chez plusieurs philosophes de tout âge. La recherche à la trace de ce monde présente même quelque chose de pathétique, nous ne voulons pas dire seulement à cause des sarcasmes que lui oppose l'ignorance qu'elle défie, mais à cause de tout ce qu'elle est en devoir de péniblement retrouver. Car il s'agit de toute une tradition oubliée (voire déformée et altérée), dont seuls les textes multiples peuvent à la fois nourrir la recherche et conduire à un renouvellement complet de l'angélologie. Nous avons voulu proposer ici quelques-uns de ces textes.

Ne nous dissimulons pas que les habitudes mentales enracinées depuis plusieurs générations rendent difficile à nos contemporains l'accès à ce monde qui est pour eux un monde perdu. D'autant plus significatif apparaît l'accueil fait à un livre récent, qui propose sur « la vie après la vie » les multiples témoignages d'expériences vécues par des personnes qui, même si elles ne l'ont pas franchi sans retour, se sont trouvées réellement sur le « seuil », puisque leur mort avait été constatée cliniquement[2]. Il n'y a pas lieu de s'étonner si un tel livre rencontre, chez les uns, une adhésion émouvante, attestant une nostalgie que rien n'est jamais parvenu à étouffer dans le cœur de l'être humain. Mais il n'y a pas lieu de s'étonner si le même livre est accueilli par d'autres avec scepticisme. Certes, on a évoqué à propos des témoignages rapportés dans ce livre maints textes traditionnels. Mais combien les connaissent? En vérité, de tels témoignages ne peuvent être accueillis, et plus encore compris, qu'à la condition de disposer d'ores et déjà d'une ontologie du *mundus imaginalis* et d'une métaphysique de l'Imagination active, comme organe inhérent à l'âme et ordonné de plein droit au monde de la « corporéité subtile ». Nous en avons tenté ici même un essai. Il en faudra beaucoup d'autres, s'astreignant à un travail sérieux et exorcisant toute « fantai-

sie » qui puisse ruiner la légitimité de la connaissance imaginative.

À ce propos, nous voudrions formuler une mise en garde. Il nous est arrivé de constater, avec plaisir mais non sans quelque inquiétude, que le mot « imaginal », mis en référence à nos recherches, tendait à se répandre. Nous voudrions préciser ce qui suit. Si l'on emploie le terme pour l'appliquer à autre chose que le *mundus imaginalis* et les Formes imaginales, telles qu'elles sont situées dans le schéma des mondes qui les nécessite et les légitime, il y a grand danger que le terme se dégrade et que sa signification se perde. Nous rappelons par là même le schéma où le monde imaginal est essentiellement l'intermonde et l'articulation entre l'intelligible et le sensible, où l'Imagination active comme *Imaginatio vera* est un organe de connaissance médiateur entre l'intellect et les sens, aussi légitime que ceux-ci et celui-là. Si l'on en transfère l'usage en dehors de ce schéma bien déterminé, on fait fausse route et l'on s'égare très loin de ce que nos philosophes iraniens nous ont conduit à restaurer en employant ce mot. Il est superflu d'ajouter, parce que le lecteur l'aura déjà compris, que le *mundus imaginalis* n'a rien à voir avec ce que la mode de nos jours dénomme la « civilisation de l'image ».

Sans doute, nous concédons que l'accès au monde de Hûrqalyâ, au monde de l'Ange, reste difficile. Plus d'une fois, depuis la première édition, nous avons entendu regretter que le premier chapitre, concernant l'angélologie de l'Avesta, fût particulièrement difficile. Nous voudrions suggérer ceci, qui peut s'appliquer à l'ensemble du livre. Une première lecture ne peut être suffisante. Cette première lecture pourrait se faire sans recours aux Notes. Mais la seconde lecture nécessaire ne pourra se dispenser de recourir à ces Notes. Celles-ci contiennent des éclaircissements, des indications et des ouvertures qu'il n'était pas encore temps d'exploiter, et que surtout il était impossible de faire tenir dans le texte même sans faire exploser l'architecture du livre. Elles contiennent en outre les multiples références aux sources devant permettre au chercheur qui sera un vrai pèlerin, de refaire la route que nous avons faite. Un livre n'est un instrument de travail qu'à cette condition.

Nous venons de parler d'une première, puis d'une seconde lecture. On n'oubliera pas qu'il en a fallu beaucoup plus à l'auteur. On ne pénètre pas dans le monde de l'Ange par effraction, on ne circule pas mentalement dans le monde de Hûrqalyâ à l'aide d'une logique formelle ou d'une dialectique menant d'un concept à un autre. Le passage d'une Forme imaginale à une autre n'obéit pas à une dialectique conceptuelle. Les figures des Dieux-Anges de l'Avesta, par exemple, leurs qualifications interférant souvent les

unes avec les autres, ne peuvent être saisies qu'à la condition d'en produire intérieurement, sur les indications des textes, un minimum de vision mentale. En quoi celle-ci consiste-t-elle? Que l'on veuille bien se référer à la pratique exemplaire qu'Ibn 'Arabî nous a conduit lui-même à désigner comme « méthode d'oraison théophanique ».

Il peut se faire que celle-ci ne soit elle-même qu'une forme ou un appel de *progressio harmonica.* Mais n'est-il pas fréquent que les prophètes de la Bible demandent l'assistance d'un joueur de harpe pour que s'ouvrent les yeux de leur vision intérieure?

Mars 1978. H. C.

1. H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, from Mazdean Iran to Shî'ite Iran* Translated from the French by Nancy Pearson (Bollingen Series XCI : 2). Princeton University Press, 1977.

2. Dr. Raymond Moody, *La vie après la vie. Enquête à propos d'un phénomène : la Survie de la conscience après la mort du corps*, trad. Paul Misraki. Paris, Robert Laffont, 1977.

PROLOGUE

Il peut se faire que le monde qui sera désigné ici dans la terminologie symbolique de nos auteurs comme le « huitième climat » apparaisse aux Occidentaux comme le « continent perdu ». S'il en est un certain nombre qui sont à sa recherche, les Spirituels dont le présent livre s'est fait l'interprète leur serviront peut-être de guides.

Les distances spatiales entre les humains subissent de nos jours une réduction croissante, du moins si on les évalue en mesure de temps; concurremment l'on parle d'une « accélération de l'Histoire ». En revanche, les univers réels, *ceux par lesquels et pour lesquels les hommes vivent et meurent, univers qui restent irréductibles aux données empiriques, parce que leur réalité secrète préexiste à tous nos projets et les prédétermine, jamais, semble-t-il, ces univers n'ont été aussi loin de pouvoir communiquer entre eux, d'être pénétrables les uns aux autres. De cette impénétrabilité il peut se faire que la première et dernière raison soit à rechercher dans la perte de cet* intermonde, *la conscience disparue de cette assemblée d'univers que nos auteurs désignent tantôt comme le « monde de Hûrqalyâ », tantôt comme le « huitième climat » ou le* 'âlam al-mithâl. *C'est ce dernier terme que nous traduisons littéralement par le latin* mundus imaginalis, *le monde « imaginal » qu'il importe de ne jamais confondre avec l'« imaginaire ».*

Quelle représentation l'homme cultivé de nos jours se fait-il de la spiritualité islamique? Quelle représentation peut-il se faire du monde spirituel de l'Iran sur les deux pôles duquel, avant et après l'Islam, on essaiera de fixer ici l'attention? Le plus souvent on s'absorbe en considérations politiques ou sociologiques, en perdant de vue l'essentiel. Et l'on pose des questions, sans même s'assurer du sens ou du non-sens qu'elles représentent pour l'interlocuteur, et par là même du sens ou du non-sens de ses réponses.

C'est une grande et redoutable aventure que d'être l'hôte d'une culture jusqu'à communiquer en sa langue et en assumer les problèmes. Mais quiconque reste sur le rivage ne pressentira jamais les secrets de la haute mer. Comment savoir, par exemple, ce qu'il en peut être de lire le Qorân comme

une Bible, cette Bible dont il dérive pour une certaine part, à moins de percevoir avec ceux dont il est la Bible le sens spirituel *qu'ils y perçoivent, tel qu'ils le perçoivent dans les traditions qui l'explicitent? Mais comment tenir compagnie aux soufis et aux Spirituels de l'Islam, si l'on a soi-même oublié la langue des symboles, si l'on est aveugle et sourd au* sens spirituel *des vieux textes dont, en revanche, on met tant de fierté à montrer qu'ils rivalisent avec tous autres documents historiques ou archéologiques?*

Entre autres symptômes décelant un « continent perdu », il y aurait à relever l'insistance insolite avec laquelle certains théologiens de nos jours ont opposé l'« immortalité de l'âme » à la « résurrection des morts », comme si le grand triomphe était de renvoyer les philosophes, les platoniciens impénitents, à leurs vaines prétentions, tandis que les théologiens, en parfaits réalistes, sauraient consentir les abandons nécessaires pour « marcher avec leur temps ». En vérité, il s'est fait en Occident un grand massacre d'espérances, dont nul ne peut dire où il s'arrêtera. Le plus alarmant symptôme en est le pieux agnosticisme qui paralyse d'excellents esprits, et qui leur inspire une terreur panique devant tout ce qu'ils peuvent soupçonner de « gnose ».

Entendons-nous bien : le dilemme que l'on vient d'évoquer est parfaitement étranger, et pour cause, aux pensées et aux penseurs réunis dans le présent livre. Il ne s'y agit nullement de « démontrer » quelque chose comme l'immortalité de l'âme ou une résurrection des morts, et surtout à quiconque les nie ou en refuse l'idée. S'il est vrai que toute démonstration rationnelle échoue aussi bien à l'appui de la thèse que de l'antithèse, c'est pour une raison fondamentale qui se dégage de nos textes mêmes. Ni le refus, ni l'espérance qui le défie, ne sont affaire de démonstration théorique. C'est affaire du jugement que chacun porte soi-même sur soi-même, et par lequel il assume l'entière responsabilité de soi-même. C'est pourquoi il serait inopérant de prétendre imposer immortalité ou résurrection à quiconque n'en veut pas. Aussi bien ne saurait-il y avoir de « résurrection des corps » sans « résurrection des âmes », c'est-à-dire sans que soit surmonté le péril de la « seconde mort » si nettement discerné par le plus ancien hermétisme, et qui postule la « descente aux enfers ». Car c'est de l'âme même, de la Terre céleste de l'âme, qu'est constituée la « chair spirituelle », cette caro spiritualis *à la fois suprasensible et parfaitement concrète. Or, une « âme morte », comme peut mourir une âme, n'en saurait être la substance. Cette connexion sera la pensée centrale des textes et des auteurs étudiés dans le présent livre.*

Leur ensemble forme une progression d'une octave à l'autre de l'univers spirituel iranien, reprenant et amplifiant le même thème. Telle était précisément la difficulté de la tâche qui nous sollicitait, car très rares ont été jusqu'ici les ouvrages qui aient tenté d'ouvrir un aperçu sur l'unité de cet ensemble, et de montrer comment communiquent les parties qui le composent. Il nous fallait tout d'abord esquisser une phénoménologie de la conscience mazdéenne, plus exactement de son angélologie, des Figures personnelles

et archétypes qui en sont les hiérophanies. Il nous fallait ensuite frayer la voie menant, par le thème étudié ici, de l'Iran mazdéen à l'Iran islamique.

*Enfin, en laissant la parole dans la seconde partie de ce livre à des auteurs dont les noms aussi bien que les ouvrages sont restés à peu près totalement inconnus jusqu'ici en Occident, notre intention était de montrer comment pouvait s'instituer une participation à certains problèmes et à une terminologie commune, participation sans laquelle on ne pourrait mettre grand espoir même en des colloques menés avec la meilleure volonté du monde. Les pages que l'on trouvera traduites ici, tant du persan que de l'arabe, sont extraites de onze auteurs dont le rassemblement couvre ainsi une période s'étendant du XIIe siècle jusqu'à nos jours. Leurs noms sont bien connus en Iran, mais qu'en pourra-t-il être de notre connaissance de l'homme, de l'*homo sapiens, *tant que nous ignorons à la fois les régions invisibles explorées et leurs explorateurs?*

Malheureusement, il serait normal que l'œuvre de « diffusion » ne fît que suivre le travail d'élaboration. En fait, étant donné la rareté des publications en ce domaine, le philosophe orientaliste en sera réduit, pour longtemps encore, à cumuler les deux tâches. C'est pourquoi il est impossible de construire une pareille recherche sans la munir de ce qu'on appelle vulgairement des « notes », et qui est en fait un commentaire dont l'absence laisserait tout l'édifice suspendu dans le vide. On n'en a pas moins voulu faire un livre qui puisse être mis « entre toutes les mains », on veut dire aussi bien entre celles du chercheur qui y trouvera maints thèmes à approfondir, qu'entre les mains de celui qu'on a appelé longtemps l'« honnête homme », et qui mérite d'autant plus la sollicitude de l'homme de science, que son espèce est peut-être menacée de disparition par les conditions de notre époque.

L'un et l'autre trouveront maintes fois répétés des termes qui d'aventure les irriteront; qu'ils se rassurent, leur irritation est partagée. Cependant, cette irritation n'a plus aucune raison d'être, si on entend les termes en question avec la simplicité authentique des textes d'où ils sont traduits. Le mot théosophie *traduit l'arabe* hikmat ilâhîya, *le persan* Khodâ-dânî, *eux-mêmes équivalents exacts du grec* theosophia. *Les termes d'*ésotérisme, *d'*initiation, *n'impliquent aucun monopole d'un magistère ayant institué d'autorité son propre privilège. Ils réfèrent respectivement aux choses cachées, suprasensibles, à la discrétion qu'elles-mêmes suggèrent à l'égard de ceux qui, ne les comprenant pas, les méprisent, et à la naissance spirituelle qui, en revanche, en fait éclore la perception. Il a peut-être été abusé de ces termes; les contextes où on les trouvera ici, en rappellent le vrai usage.*

Quant au mot Imâm *(prononcer* émâme*) qui veut dire « Guide spirituel », c'est le mot qui domine la forme d'Islam dont il sera particulièrement question ici : le shî'isme (dit mieux encore* imâmisme*), et par excellence l'Iran shî'ite (rappelons qu'il est absurde d'orthographier le mot, suivant une mauvaise habitude trop courante, avec un* n *et d'écrire* iman,

ce dernier mot voulant dire foi). *Mais, bien qu'il reste vrai de dire que, de la théologie islamique en général, l'homme cultivé de chez nous n'a le plus souvent qu'une idée approximative, nous voudrions espérer que désormais, en parlant du shî'isme, nous ne parlons plus tout à fait d'une* Terra incognita. *Quelques pages au cours du présent livre (chap. II,* § 1) *ainsi que les textes traduits pourront suggérer ce qui en fait l'essence. Mais il nous était impossible d'en esquisser ici l'histoire, ni d'expliquer comment et pourquoi il était devenu la forme de l'Islam iranien.*

À vrai dire, celui-ci inflige un démenti à l'opinion qui trop fréquemment identifie le concept d'Islam avec un concept ethnique, avec le passé et l'histoire d'une race. Islam *est d'abord un concept religieux. Depuis des siècles l'homme iranien connaît, dès sa jeunesse, son épopée nationale contenue dans le « Livre des Rois » de Ferdawsî. Il sait qu'*avant *l'Islam il y eut de grands rois et même un prophète, Zarathoustra-Zoroastre. Et pourtant l'imâmologie shî'ite professée par l'Iran représente le suprême hommage rendu au Prophète arabe et aux membres de sa Maison. Il n'est question ni de race ni de nation, mais d'une vision religieuse. C'est pourquoi encore l'on aurait voulu insister, mais il y faut renoncer ici, sur la conception que l'on se fait en Iran du rapport entre le shî'isme et le phénomène capital de l'Islam spirituel désigné sous le nom de soufisme. En tout cas, qu'il suffise de dire que les conditions du dialogue Chrétienté-Islam, tel qu'on se le représente en général, changent du tout au tout si l'on a pour interlocuteur non pas l'Islam légalitaire mais cet Islam spirituel, que ce soit le soufisme ou que ce soit la gnose shî'ite. En outre, maintes pages des auteurs shî'ites traitant de l'Imâm et de l'imâmologie, ont l'intérêt de rappeler aux chrétiens, polémiquement ou non, ce que fut la christologie toute primitive, celle d'avant les Conciles.*

Les difficultés d'approche ne sont pas pour autant négligeables. Le plus souvent, l'Occidental tient pour synonymes les termes de moslim *et de* mo'min. *Pour un shî'ite les deux termes n'ont pas du tout la même portée : on peut être un* moslim, *faire profession d'Islam, sans être encore et pour autant un* mo'min, *un vrai fidèle, adepte des saints Imâms et de leur doctrine. À son tour celui-ci aura quelque difficulté à comprendre d'emblée les raisons et la portée d'une terminologie religieuse courante en Occident, lorsque l'on parle, par exemple, des « difficultés de croire », et que presque immanquablement on donne à l'allusion un sens confessionnel. C'est que ces « difficultés » tiennent à une certaine conception de la philosophie et de la théologie, qui est le résultat de plusieurs siècles, et finalement à une opposition qui, en revanche, n'est nullement ressentie dans un milieu où il est fait couramment usage de termes tels que* 'ârif *et* 'irfân, *que l'on peut traduire respectivement par théosophe mystique et gnose mystique. Et pourtant ces équivalents techniques ne sauvegardent pas exactement la nuance familière de ces mots qui désignent un certain type de connaissance spirituelle. Mais alors l'absence d'un terme courant ne décèle-t-elle pas qu'il s'agit pour nous d'une chose qui n'est pas courante?*

Et si c'est cela, entre autres, qui motive l'emploi du terme « ésotérisme », c'est qu'au regard de celui-ci les polémiques dans lesquelles se sont affrontés en Occident croyants et incroyants, se sont livrées sur un plan de connaissance que ni les uns ni les autres ne réussissaient à quitter. On s'est affronté, par exemple, sur les miracles rapportés dans le Nouveau Testament, les uns pour admettre, les autres pour rejeter la possibilité d'une « rupture des lois naturelles ». Foi et incroyance s'enfermaient dans le dilemme : histoire ou mythe. Il eût fallu se représenter que le premier et suprême miracle est l'irruption d'un autre monde dans notre connaissance, irruption qui déchire le réseau de nos catégories et de leurs nécessités, de nos évidences et de leurs normes. Mais il doit être entendu qu'avec cet autre monde il s'agit d'un monde qui ne peut être perçu par l'organe de la connaissance commune, ni prouvé ni récusé au moyen de l'argumentation commune : un monde tellement autre qu'il ne peut être vu ni perçu que par l'organe d'une perception « hûrqalyenne ».

C'est cet autre monde avec le mode de connaissance qu'il implique, que nous verrons ici médité inlassablement au cours des siècles comme « monde de Hûrqalyâ ». C'est la « Terre des visions », la Terre qui donne leur vérité aux aperceptions visionnaires, et c'est le monde par lequel s'accomplit la résurrection; tel est ce que répéteront en écho tous nos auteurs. C'est en effet le monde où « ont lieu » les événements spirituels réels, mais réels d'une réalité qui n'est pas celle du monde physique, ni de celle qu'enregistre la chronique, et avec laquelle on « fait de l'histoire », parce qu'ici l'événement transcende toute matérialisation historique.

C'est un monde « extérieur », et qui pourtant n'est pas le monde physique, un monde qui nous apprend que l'on peut sortir de l'espace sensible sans sortir pourtant de l'étendue, et qu'il faut sortir du temps homogène de la chronologie pour entrer dans le temps qualitatif qui est l'histoire de l'âme. C'est le monde enfin où est perçu le sens spirituel des textes et des êtres, c'est-à-dire leur dimension suprasensible, ce sens qui nous apparaît le plus souvent comme une extrapolation arbitraire, parce que nous le confondons avec l'allégorie. La « Terre de Hûrqalyâ » est inaccessible aux abstractions rationnelles aussi bien qu'aux matérialisations empiriques; elle est le lieu où esprit et corps ne font qu'un, le lieu où l'esprit prend corps comme caro spiritualis, « corporéité spirituelle ». Elle n'est pas perceptible avec les yeux de chair du corps périssable, mais avec les sens qui sont ceux du corps spirituel ou corps subtil, et que nos auteurs désignent comme les « sens d'outremonde », les « sens hûrqalyâvî ». Tout ce que proposent ici nos auteurs est peut-être bien à contre-courant des modes de pensée de nos jours, et risque d'être totalement mécompris. Pourtant on pourrait leur trouver des frères d'âme du côté de ceux que l'on a appelés les Spirituels du protestantisme : Schwenckfeld, Boehme, le cercle de Berleburg, Oetinger, etc., et qui ont eu aussi leurs continuateurs jusqu'à nos jours.

Mais alors précisons encore ceci : nous n'avons pas voulu faire ici l'histoire d'un motif, envisagé sous ses deux aspects complémentaires, de

l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, plus exactement jusqu'à cette École shaykhie sur laquelle nous attirerons l'attention en quelques pages, parce que nous nous réservons de lui consacrer ailleurs la longue étude qu'elle mérite. Si nous essayons de voir les choses qui nous sont proposées ici dans la dimension historique qui nous est coutumière, nous en faussons les perspectives avec la meilleure volonté du monde. Car notre perspective historique, évolutive et linéaire, résulte d'une construction mentale unidimensionnelle. Elle s'applique à déterminer les causes immanentes à ce plan unique; elle explique par réduction du même au même; elle évolue dans un temps et un espace homogènes où elle situe les événements.

Les perspectives de nos auteurs sont autres; elles postulent plusieurs plans de projection. Le temps passe en forme de cycle; les êtres et les événements situent eux-mêmes qualitativement leur temps et leur espace. Dès lors, ce à quoi il faut s'attacher, ce sont les structures et les homologies de structure; ce qu'il faut dégager, c'est la loi de leur isomorphisme. En revanche, irritantes et stériles sont le plus souvent les discussions menées sur le plan de l'historicisme pur, car on se heurte toujours à une « contre-explication » possible. On discute, par exemple, la question de savoir si le shî'isme est un phénomène iranien ou non. Il y a en tout cas un shî'isme de structure spécifiquement iranienne. Il ne s'agit pour nous ni d'étiqueter des objets de vitrines, ni d'identifier des photographies, mais d'un mode de comprendre que nous avons caractérisé comme une progressio harmonica. Tout musicien comprendra d'emblée, et aussi tout Gestaltiste.

Par exemple : il y a dans le mazdéisme le var de Yima, le « paradis hyperboréen », et il y a dans le soufisme et dans le shî'isme la Terre de Hûrqalyâ, elle aussi à l'extrême-nord céleste. Il y a dans le mazdéisme l'indication d'une physiologie mystique, et il y en a l'extraordinaire amplification dans le shaykhisme. Il y a dans le mazdéisme et chez Sohravardî les Anges de la Terre, avec Spenta Armaiti et Daênâ, figures de la Sophia éternelle, et il y a, en gnose shî'ite, la personne de lumière de Fâtima, la fille du Prophète, elle-même figure de la Sophia et de la Terre supracéleste. Il y a dans le mazdéisme le Saoshyant ou Sauveur à venir, entouré de ses compagnons, et il y a, dans le shî'isme, l'Imâm caché, entouré d'une chevalerie mystique, et dont la parousie annoncera la consommation de notre Aiôn. La séquence de ces motifs préesquisse la courbe du présent livre. Cependant, que l'on ne nous fasse pas dire qu'il y a purement et simplement identité entre ceci et cela. Il y a non pas identité des termes, mais analogie de rapports. Parce que les figures exemplifient les mêmes archétypes, leur identité est dans la fonction qu'elles assument au sein d'ensembles homologables. Progresser d'une octave à l'octave supérieure, c'est faire autre chose que de passer d'une date historique à une autre. C'est passer à une hauteur qualitativement différente. Tous les éléments sont changés, pourtant la forme de la mélodie est la même. Il faut quelque chose comme une perception harmonique pour percevoir un monde pluridimensionnel.

Un philosophe à qui nous expliquions le concept et la fonction du monde

de Hûrqalyâ chez nos auteurs, remarqua : « Finalement toute phénoménologie de l'esprit s'accomplit en Hûrqalyâ? » Il semble bien qu'il y ait quelque chose comme cela. Mais faisons encore cette observation : nous discutons habituellement sur les événements du passé en les fixant dans la dimension du passé, sans arriver à nous mettre d'accord sur leur nature ni leur sens. Nos auteurs nous suggèrent que si le passé était vraiment ce que nous le croyons être, accompli et clos, il ne serait pas matière à tant de discussions véhémentes. Ils nous suggèrent que tous nos actes de comprendre *sont autant de recommencements, d'*itérations *d'événements toujours inachevés. Chacun de nous,* volens nolens, *est l'auteur d'événements en « Hûrqalyâ », qu'ils avortent ou fructifient dans son paradis ou dans son enfer. Nous croyons contempler du passé et de l'immuable, alors que nous consommons notre propre avenir. Nos auteurs nous montreront que toute une région de Hûrqalyâ est peuplée,* post mortem, *de nos impératifs et de nos vœux, c'est-à-dire de ce qui fait le* sens *même de nos actes de comprendre comme de nos comportements.*

Aussi bien toute la métaphysique sous-jacente est-elle celle d'une incessante récurrence de la Création (tajaddod); *ce n'est une métaphysique ni de l'*ens *ni de l'*esse, *mais de l'*Esto, *de l'être à l'impératif. Mais l'événement n'est mis ou remis à l'*impératif, *que parce qu'il est lui-même la forme* itérative *de l'être par lequel il se trouve promu à la réalité d'événement. Peut-être alors entreverra-t-on toute la gravité de l'événement spirituel et du sens spirituel des événements « perçus en Hûrqalyâ », lorsque enfin la conscience retrouve le Donateur de ses données. Tout est étrange, disent nos auteurs, lorsque l'on aborde cette Terre où l'Impossible s'accomplit en fait. Car toutes nos constructions mentales, tous nos impératifs et tous nos vœux, jusqu'à notre amour le plus consubstantiel à notre être, tout ne serait que* métaphore *sans l'intermonde de Hûrqalyâ, un monde, en quelque sorte, où nos symboles sont pris au mot.*

Mars 1960.

TRANSCRIPTIONS

Les nécessités typographiques sont impérieuses. Nous avons dû renoncer ici à tout artifice suppléant à l'emploi des caractères dits « diacrités », pour transcrire certaines consonnes de l'écriture arabe ou persane. Même le *'ayn* et le *hamza* sont représentés indifféremment par la simple apostrophe. Nous nous en excusons auprès des Orientalistes, que ces simplifications nécessaires ne gêneront d'ailleurs pas outre mesure. Pour le lecteur non orientaliste, observons ceci : le *ch* représente le son français *tch*. Le *h* représente toujours une aspiration qu'il est nécessaire de marquer. Le *j* doit se prononcer *dj*. Le *kh* équivaut au *ch* allemand aspiré ou à la *jota* espagnole (de même que le *x* dans les mots provenant de l'Avesta). Le *s* est toujours dur (= *ss*). L'accent circonflexe sur les voyelles représente la *scriptio plena;* le *û* a toujours le son de *ou* en français.

Nous avons conservé la transcription du mot *Qorân*. Toutes les références *qorâniques* (numérotation des versets) sont données d'après le type d'édition qui a cours en Iran.

Nous orthographions toujours le mot *Imâm* avec une majuscule, lorsqu'il se rapporte à l'une des figures de l'imâmologie shî'ite, afin de bien le différencier de l'emploi courant du mot *imâm* pour désigner le desservant d'une mosquée. Précisons encore : la qualification d'« Immaculés » (*ma'sûm*, impeccable, ne pouvant faillir) conférée aux Imâms, prolonge la notion d'*anamartêtos* (impeccable) de la prophétologie judéo-chrétienne primitive.

Enfin à la forme courante donnée aux mots *Fravashi*, *Amshaspand* (méprise d'une ligature dans la scription), nous avons toujours préféré les formes étymologiquement correctes : *Fravarti* (les entités célestes des êtres de lumière), *Amahraspand* (avestique Amerta Spenta, les Saints Immortels ou Archanges du zoroastrisme).

ILLUSTRATION DE LA COUVERTURE

L'image est reproduite d'après le livre du regretté Gaston Wiet, *Soieries persanes* (Mémoires de l'Institut d'Égypte, t. 52), Le Caire, 1947, planche XI, et texte pp. 55-63. L'original figure sur un tissu de soie découvert en 1925, avec tout un lot de soieries extraordinaires, lorsque certaines tombes se trouvèrent fortuitement mises à jour dans les collines avoisinant le sanctuaire de Shahr-Bânû, non loin de Ray (la Raghès du Livre de Tobie), à quelques kilomètres au sud de Téhéran.

On peut inférer du lieu de la découverte qu'il s'agit d'une étoffe précieuse, offerte par des amis ou des parents, pour envelopper le corps d'un défunt (cf. Issa Behnam, *Revue de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Téhéran*, oct. 1956). Pouvant être datée du ve/xie siècle, elle fut retrouvée, grâce à plusieurs circonstances, en parfait état de conservation. Iconographiquement, elle offre l'intérêt d'un motif de style sassanide figurant sur un tissu de haute époque islamique. Le site de la découverte renforce encore cet intérêt : selon la tradition iranienne constante, la princesse Shahr-Bânû, fille du dernier souverain sassanide Yazdgard III, devint l'épouse de Hosayn ibn 'Alî, IIIe Imâm des Shî'ites. Iran mazdéen et Iran shî'ite se trouvent ainsi allusivement et symboliquement réunis ici par l'iconographie et la topographie.

Il n'est pas douteux que l'image représente un motif d'assomption céleste : un adolescent, nimbé d'une chevelure royale, est enlevé dans l'espace par un grand oiseau fantastique qui l'enserre en son jabot, et dans lequel certains détails stylisés suggèrent de reconnaître non pas un aigle bicéphale quelconque, mais l'oiseau 'Anqâ (le phénix), ou Sîmorgh qui, de l'Avesta jusqu'aux épopées

mystiques persanes, assume tant de fonctions symboliques, jusqu'à devenir l'emblème de l'Esprit-Saint. Il serait inopérant de multiplier les références fondées sur des analogies extérieures (jusqu'à l'enlèvement de Ganymède). En revanche, on trouve un contexte précis dans un épisode de l'épopée héroïque de l'Iran : l'enlèvement de Zâl, fils de Sâm, nourri et élevé par l'oiseau Sîmorgh. Aussi bien Sohravardî a-t-il consacré toute une page d'un de ses romans mystiques à expliquer le sens spirituel de cet épisode. Or, ce sens s'accorde finalement avec un *hadîth* qui peut le mieux conduire à méditer, sans autre référence, le symbolisme de cette image. C'est le *hadîth* faisant allusion à l'*Oiseau vert* dont le jabot offre un abri, dans l'autre monde, aux Esprits des « témoins en vérité ». Tel que l'interprète Semnânî, un des maîtres du soufisme iranien, il s'agit là d'une allusion à la formation et à l'éclosion du « corps de résurrection ». Alors l'élan hiératique d'assomption céleste que figure ici l'artiste iranien, révèle le sens de ce que G. Wiet appelle si justement sa « gravité triomphale ».

On ne saurait omettre de rappeler que le même motif exactement, avec tous les traits justifiant la référence au *hadîth* interprété par Semnânî, figure parmi les peintures ornant le plafond de la chapelle palatine à Palerme (cf. Ugo Monneret de Villard, *Le Pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo,* Roma, 1950, pp. 47-48 et fig. 52-55 et 245). Que les peintres palermitains soient venus de l'Égypte fâtimide ou d'ailleurs, ils s'inspirent, comme on le sait, de motifs originaires en grand nombre de l'Iran, et souvent, comme dans le cas présent, ne font que les reproduire.

PREMIÈRE PARTIE

CORPS SPIRITUEL ET TERRE CÉLESTE

I

IMAGO TERRÆ MAZDÉENNE

1. « La Terre est un Ange. »

DANS un livre *Sur la question de l'âme*, G.-T. Fechner raconte comment au cours d'une matinée de printemps, alors qu'une lumière de transfiguration nimbait la face de la Terre, il fut saisi non pas simplement par l'idée esthétique, mais par la vision et l'évidence concrète que « la Terre est un Ange, et un Ange si somptueusement réel, si semblable à une fleur ! » Mais, ajoute-t-il avec mélancolie, une telle expérience passe de nos jours pour *imaginaire* : il est entendu que la Terre est un corps sphérique; quant à en savoir davantage sur ce qu'elle est, c'est affaire de recherche dans les collections de minéralogie[1].

Cette brève confession lyrique nous incite à réfléchir sur deux points. En premier lieu nous avons à nous rappeler que Fechner écrivit lui-même un *Zend-Avesta* qui est son œuvre philosophique la plus importante; il y déploie d'un bout à l'autre les ressources du raisonnement par analogie, à l'encontre peut-être des exigences de la philosophie rigoureuse, mais manifestant ainsi son aptitude à la perception des symboles. Bien qu'en dehors de son titre le livre n'ait rien de commun avec le livre saint du mazdéisme zoroastrien, il n'en reste pas moins que la *cognitio matutina* par laquelle la Terre se révéla comme un « Ange » à notre philosophe, est en parfait accord avec la doctrine et la pratique de l'Avesta où nous lisons, par exemple, au rituel du 28e jour du mois : « Nous célébrons cette liturgie en l'honneur de la Terre qui est un Ange[2]. »

Sans doute, subsiste-t-il quelque imprécision dans la vision de Fechner. Il semblerait qu'il ait identifié la face de la Terre nimbée de la lumière du printemps, avec l'effigie même de l'Ange, alors qu'en fait la gloire tellurique est la création liturgique, la hiérurgie de cet Ange de la Terre dont les traits sont perçus comme

image humaine glorifiée. Mais cette exacte perception présuppose le parfait exercice de cette faculté dont Fechner déplore précisément la dégradation et la mise à l'écart. Et c'est le second point à retenir. Le fait que puisse être repoussée dans l'imaginaire comme dans l'irréel la perception de l'Ange de la Terre, signifie et annonce qu'inversement cette manière de percevoir et de méditer la Terre est liée à une structure psycho-spirituelle qu'il nous faut redécouvrir, en vue de valoriser les moyens de connaissance dont elle dispose.

Essentiellement ce mode de perception suppose une faculté de connaissance qui n'est pas limitée au seul exercice de l'abstraction conceptuelle, ni aux perceptions des données physiques par les sens. C'est pourquoi dans la mesure même où il est un valable rappel de l'angélologie mazdéenne, l'aveu de Fechner nous invite à conjuguer deux questions aussi bien inséparables : celle de la perception mazdéenne de la Terre se produisant dans la perspective d'une angélologie, et corrélativement celle du mode d'appréhension des êtres et des choses ainsi présupposé, et qui diffère entièrement de celui que reconnaît exclusivement notre science positive, éventuellement notre géographie.

Rencontrer la Terre non point comme un ensemble de faits physiques, mais dans la personne de son Ange, c'est là un événement essentiellement psychique qui ne peut « avoir lieu » ni dans le monde des concepts abstraits impersonnels, ni sur le plan des simples données sensibles. Il faut que la Terre soit perçue non point par les sens, mais par une Image primordiale, et parce que cette Image porte les traits d'une figure personnelle, elle s'avérera comme « symbolisant avec » la propre Image de soi-même que l'âme porte en son fond intime. La perception de l'Ange de la Terre s'accomplira en un univers intermédiaire qui n'est ni celui des essences considérées par la philosophie, ni celui des données sensibles sur lesquelles travaille la science positive, mais un univers de Formes imaginales, le *mundus imaginalis,* éprouvées comme autant de présences personnelles.

À ressaisir les intentions constitutives de cet univers où la Terre est figurée, méditée et rencontrée en la personne de son Ange, on découvre qu'il s'agit beaucoup moins de répondre à des questions concernant des essences (« qu'est-ce que? »), qu'à des questions concernant des personnes (« qui est-ce? » ou « à qui correspond? »), par exemple *qui* est la Terre, *qui* sont les Eaux, les plantes, les montagnes, ou *à qui* correspondent-elles? La réponse à ces questions rend présente une Forme imaginale, et cette Forme imaginale correspond chaque fois à la présence d'un certain état. C'est pourquoi il faut ici ressaisir le phénomène de la Terre en tant qu'angélophanie ou apparition mentale de son Ange, dans l'en-



Planche I. — Paysage de *Xvarnah*.

Anthologie persane, manuscrit daté de Shiraz, 1398 A. D.
Istanbul, Türk ve Islam Müzesi

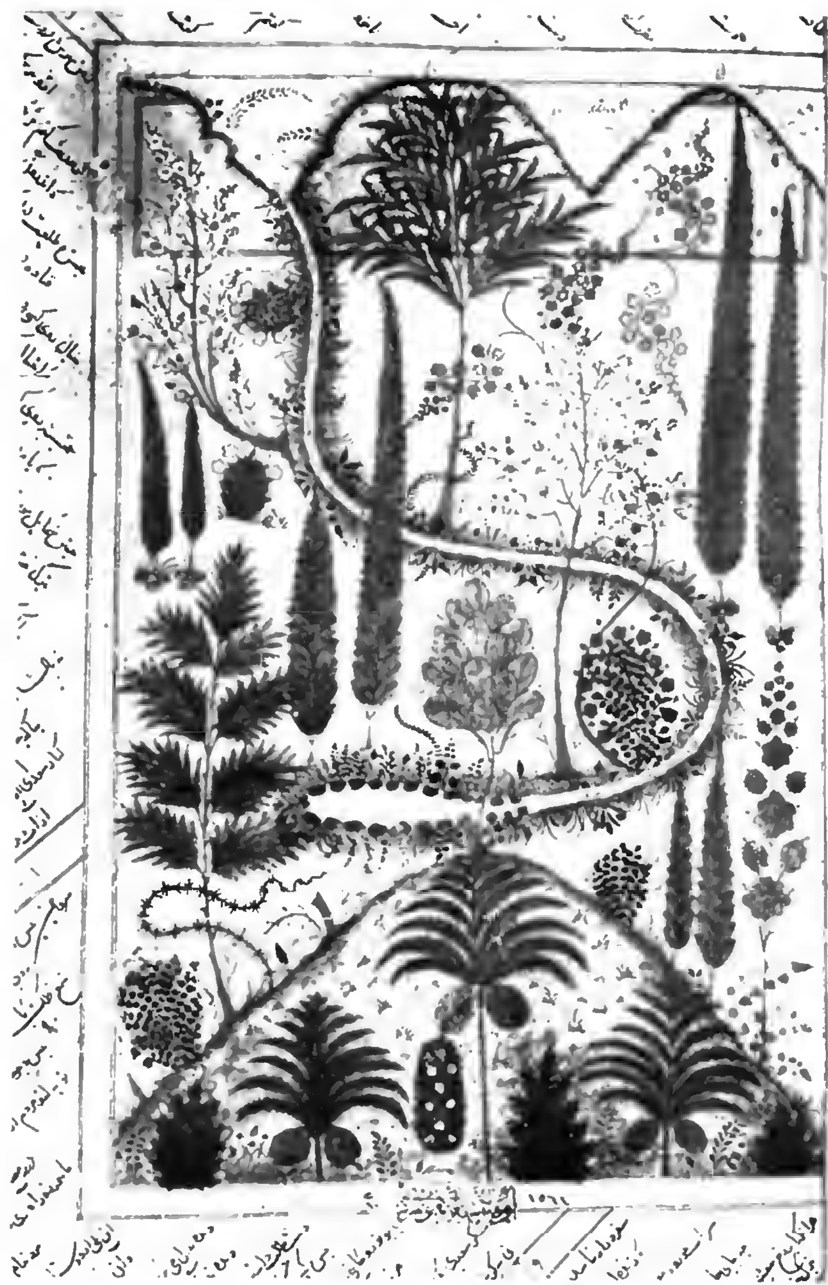


Planche II. — Paysage de *Xvarnah*.

Anthologie persane, manuscrit daté de Shiraz, 1398 A. D.
Istanbul, Türk ve Islam Müzesi

semble de l'angélologie fondamentale du mazdéisme, celle qui donne à sa cosmologie et à sa physique une structure telle qu'elles comportent une réponse à la question *« qui? »*.

Pour prévenir tout malentendu et préciser la portée de ce terme d'angélologie qui nous est nécessaire pour penser la hiérophanie mazdéenne de la Terre, il nous faut encore rappeler ceci. L'angélologie est un des traits caractéristiques du mazdéisme zoroastrien, en raison duquel il ne se laisse ni réduire à un monothéisme de type abstrait et monolithique, ni infirmer par ce que l'on a voulu interpréter comme un retour des « anciens dieux », la restauration d'un polythéisme prézoroastrien. Une morphologie spirituelle s'attachant à restituer et à valoriser la dévotion effectivement vécue, nous impose de comprendre comme formant un tout l'Avesta canonique, ou du moins ce qui nous en est parvenu, le Rituel qui conserve en son centre les Psaumes (Gâthâs) de Zarathoustra, et tel que le complètent les commentaires et les traditions en moyen iranien (pahlavi) et en persan. Ici aussi, lorsque le croyant récite sa Bible ou que l'on célèbre la liturgie, les objections prenant comme prétextes les stratifications historiques peuvent apparaître comme manquant leur but. À toujours se demander « d'où viennent » les choses, on finit par battre la campagne à la poursuite d'hypothèses se succédant en vain les unes aux autres.

Si en revanche nous nous demandons plutôt « à quoi tout cela tend-il? », l'âme interrogée peut du moins nous attester irrécusablement ce qu'elle a voulu. Ce n'est pas elle que l'on peut expliquer; c'est elle-même plutôt qui est le principe et la clef de toute explication. Aussi bien, voici de longs siècles que la piété mazdéenne a reconnu l'équivalent de ses *Yazatas* (les « Adorables ») dans les figures d'Anges et d'Archanges (persan *fereshtagân*). Certes, leur statut ontologique est tout différent de celui des Anges bibliques ou qorâniques; ce ne sont ni des serviteurs ni des messagers. Ce sont plutôt des figures homologues aux *Dii-Angeli* de Proclus. Sur ce point, j'ai la conviction que les néoplatoniciens (la mode a été longtemps d'en médire) furent infiniment plus proches de l'angélologie iranienne et comprirent infiniment mieux le rôle théurgique et démiurgique de ses entités célestes, que ne l'ont pu les improvisations philosophiques auxquelles se livre parfois l'histoire des religions, lorsqu'elle est à court de catégories. Il y a une tradition précise à suivre, si l'on veut comprendre, par exemple, ce qu'annoncent à la piété mazdéenne les Anges de la Terre.

Il est absolument nécessaire de nous remémorer ici le schéma d'ensemble de la cosmologie mazdéenne, c'est-à-dire le schéma d'ensemble qui articule le plérôme céleste de lumière. On ne

peut malheureusement que le rappeler ici à grands traits. La vision mazdéenne partage la totalité pensable en une *hauteur* infinie de Lumière dans laquelle de toute éternité habite Ohrmazd (avestique Ahura Mazda), le « Seigneur Sagesse » – et un *abîme* insondable de Ténèbres qui recèle l'Antagoniste, la Contre-puissance de négation, de désintégration et de mort, Ahriman (avestique Angra Mainyu). Entre Puissance de Lumière et Contre-puissance de Ténèbres rien n'est commun : nul compromis de coexistence, mais combat sans merci dont notre Terre, et avec elle toute la Création visible, est le théâtre, jusqu'à la consommation de l'*Aiôn*, l'*apokatastasis* ou « rétablissement » qui mettra fin au mélange *(gumechishn)* par la séparation *(vicharishn)* rejetant dans leur abîme les Contre-puissances démoniaques.

Notons bien que cette vision des choses n'est nullement la conception puérile à laquelle nous voyons fréquemment de nos jours certains écrivains, pressés ou mal informés, ramener ce qu'ils croient être tantôt le mazdéisme, tantôt le manichéisme, pour le qualifier de sommaire et d'élémentaire. Il ne s'agit nullement de professer que les êtres qui nous entourent sont ou « blancs » ou « noirs ». Précisément l'état dans lequel nous vivons est celui du « mélange ». Mais il s'agit d'une certaine manière de comprendre ce « mélange » et de se comporter envers lui, laquelle diffère assez profondément de ce que nous inspirent nos évidences toutes faites et rarement remises en question.

Maintenant, c'est un trait caractéristique de la vision zoroastrienne que le Seigneur Sagesse apparaisse toujours entouré de six Puissances de Lumière avec lesquelles lui-même (comme premier ou comme septième) forme l'Heptade divine suprême. Sous prétexte qu'il s'agirait d'une pensée dite « primitive », on a voulu parfois réduire ces Puissances à des « aspects » de la divinité suprême, sans tenir compte de ce qu'un tel modalisme supposerait au contraire une spéculation théologique très développée, et qu'en tout cas l'élan de la piété n'a que faire de ces abstractions et distinctions subtiles, mais s'adresse à des Personnes célestes dont la beauté est ici éprouvée comme fascinante et la puissance reconnue comme efficace. Ce sont ces Sept Puissances qui sont désignées comme les Amahraspands (avestique *Amerta Spenta*), nom que l'on traduit couramment par « les Saints Immortels », leur sainteté s'entendant non pas d'un attribut canonique, mais d'une Énergie transitive, active et activante, qui communique l'être, le confirme et le fait surabonder dans tous les êtres[3]. Ce sont ces Sept Puissances qui sont désignées couramment aussi comme les Archanges zoroastriens.

Le Yasht XIX de l'Avesta (c'est-à-dire l'un de ces hymnes liturgiques à la structure caractéristique comportant antiennes et

répons) décrit en termes prestigieux leur splendeur et le mystère de leurs relations. L'hymne célèbre ces Archanges « qui ont tous les Sept même pensée, tous les Sept même parole, tous les Sept même action... qui voient l'âme l'un de l'autre occupée à méditer pensées de droiture, à méditer paroles de droiture, à méditer actions de droiture, à méditer la Demeure-des-Hymnes [4], et qui ont des chemins de lumière pour se rendre aux liturgies (célébrées en leur honneur)... qui ont créé et gouvernent les créatures d'Ahura Mazda, qui les ont formées et les dirigent, qui en sont les protecteurs et les libérateurs [5] ».

Il y a donc entre les Sept Archanges une sorte d'*unio mystica*, par laquelle l'Heptade divine se différencie tout autant des représentations courantes du monothéisme que de celles du polythéisme; il faudrait plutôt parler d'un *kathénothéisme*, en ce sens que *chacune* des Figures de l'Heptade divine peut être méditée à son tour comme réalisant la totalité des relations communes aux autres. On peut suivre dans les textes comme une oscillation qui tantôt relève la primauté du Seigneur Sagesse parmi les Sept, tantôt en accentue l'*unio mystica* avec les six autres Puissances de Lumière [6]. C'est ainsi que la fréquence avec laquelle, dans les textes pahlavis, Ohrmazd initiant Zarathoustra son prophète, s'exprime en disant : « Nous, les Archanges [7] » – correspond à l'emploi, dans l'Avesta même, du mot Mazda au pluriel, « les Seigneurs Sagesses [8] », pour désigner l'ensemble des Amahraspands. On peut évoquer comparativement comment chez Philon le Logos – sinon Dieu lui-même – est nommé du nom d'archange, parce qu'il est Ἄρχων Ἀγγέλων [9].

Traditionnellement, dans l'iconographie mentale comme aussi sans doute dans l'iconographie réelle [10], l'Heptade divine figure comme répartie en deux groupes : trois Archanges représentés comme masculins à la droite d'Ohrmazd, trois Archanges féminins à sa gauche. Ohrmazd lui-même réunit leur double nature, puisqu'il est dit de lui qu'il fut à la fois le père et la mère de la Création [11]. Tous les Sept ensemble produisirent les créatures par un acte liturgique, c'est-à-dire en célébrant la Liturgie céleste [12], chacune des Sept Puissances de Lumière produisant en vertu de l'Énergie qui déborde de son être, la fraction des êtres qui dans l'ensemble de la Création représente sa hiérurgie personnelle, et qui pour cette raison peut être désignée de son propre nom.

Ohrmazd a pris comme sa hiérurgie propre, objet de son activité créatrice et providente, l'être humain ou plus exactement cette portion de l'humanité qui a choisi de répondre sur terre pour les êtres de Lumière [13]. Des trois Archanges masculins : *Vohu Manah* (Pensée excellente, *pahlavi* Vohuman, *persan* Bahman) s'est réservé la protection de toute la création animale; *Arta*

Vahishta (Parfaite Existence, Artvahisht, Ordîbehesht), le Feu sous ses différentes manifestations; *Xshathra Vairya* (Règne désirable, Shathrîvar, Shahrîvar), les métaux. Des trois Archanges féminins : *Spenta Armaiti* (Spandarmat, Esfandarmoz) a pour hiérurgie propre la *Terre* comme forme d'existence ayant pour Image la Sagesse et la femme sous son aspect d'être de lumière. À *Haurvatât* (Intégrité, Khordâd) appartiennent les Eaux, le monde aquatique en général; à *Amertât* (Immortalité, Amordâd), les plantes, tout l'univers végétal. Ce sont ces relations hiérurgiques qui précisément indiquent à l'être humain où et comment rencontrer les Puissances de Lumière invisibles, à savoir en coopérant avec elles pour le salut de la région créaturelle qui relève de leur providence propre [14].

Dans cette œuvre, les Archanges suprêmes sont aidés en premier lieu par la multitude des *Yazatas* (persan *Izad,* littéralement les « Adorables », ceux qui sont objets d'une liturgie, d'un *Yasna*); ce sont en propre les Anges du mazdéisme, et l'idée de leur coopération avec les Amahraspands présente une convergence frappante avec l'angélologie néoplatonicienne [15]. Il y a parmi eux Zamyât, l'Ange féminin de la Terre comme *Dea terrestris* et Gloire tellurique, coopératrice de l'Archange Amertât. On a voulu voir en elle un simple doublet de Spenta Armaiti; leur fonction et leur personne nous apparaîtront finalement comme distinctes [16]. Aussi bien tous les Célestes sont-ils des Yazatas, y compris Ohrmazd et les Amahraspands, sans que les Yazatas soient tous des Amahraspands, à l'égard desquels ils forment plutôt comme une hiérarchie subordonnée. Il y a enfin l'innombrable multitude des entités célestes féminines appelées *Fravartis* (litt. « celles qui ont choisi », c'est-à-dire choisi de combattre pour venir en aide à Ohrmazd [17]), et qui sont à la fois les archétypes célestes des êtres et leur ange tutélaire respectif; elles sont métaphysiquement non moins nécessaires que les Yazatas, puisque sans leur aide Ohrmazd n'aurait pu défendre sa création contre l'invasion destructrice des Puissances démoniaques [18]. Elles annoncent une structure universelle de l'être et des êtres, selon l'ontologie mazdéenne. Chaque entité physique ou morale, chaque être complet ou chaque groupe d'êtres appartenant au monde de Lumière, a sa Fravarti, y compris Ohrmazd, les Amahraspands et les Izads [19].

Ce qu'elles annoncent aux êtres terrestres, c'est donc une structure essentiellement duelle qui donne à chacun son archétype céleste ou Ange dont il est la contrepartie terrestre [20]. En ce sens il y a une *dualitude* plus essentielle encore à la cosmologie mazdéenne que ne l'est le *dualisme* Lumière-Ténèbres, qui en est l'aspect retenu le plus couramment; ce dualisme ne fait qu'exprimer la phase dramatique traversée par la Création de Lumière

qu'ont envahie et que meurtrissent les Puissances démoniaques, et c'est un dualisme qui interprète cette négativité sans compromis, sans réduire le mal à une *privatio boni*. Quant à la dualitude essentielle, elle conjugue un être de lumière avec un autre être de lumière; mais jamais un être de lumière ne peut avoir son complément dans un être de ténèbres, fût-ce sa propre ombre : le propre des corps de lumière en la Terre transfigurée est précisément de ne pas « faire d'ombre », et dans le plérôme il est toujours « midi »[21].

Cette structure duelle instaure une relation personnelle qui double cette autre relation fondamentale que la cosmologie mazdéenne exprime en distinguant l'état *mênôk* et l'état *gêtîk* des êtres. Cette distinction n'est pas exactement celle de l'intelligible et du sensible, ni simplement celle de l'incorporel et du corporel (car les Puissances célestes ont des corps très subtils de lumière[22]); c'est plutôt la relation entre l'invisible et le visible, le subtil et le dense, le céleste et le terrestre, étant bien entendu que l'état *gêtîk,* matériel terrestre, n'implique nullement en soi une dégradation de l'être, mais était lui-même avant – comme il le sera après – l'invasion ahrimanienne, un état glorieux de lumière, de paix et d'incorruptibilité. Chaque être peut être pensé dans son état *mênôk* de même que dans son état *gêtîk* (la Terre, par exemple, en son état céleste est désignée comme *zâm;* dans son état empirique, matériel, pondérable, comme *zamîk,* persan *zamîn*[23]).

Là même, nous atteignons ce mode propre de percevoir les êtres et les choses qui, en se mettant à même de comprendre non plus simplement *ce qu'*ils sont, mais *qui* ils sont, les rencontre en la personne de leur Ange. Il est bien évident que la vision mentale de l'Ange de la Terre, par exemple, n'est pas une expérience sensible. Si nos habitudes logiques relèguent le fait dans l'imaginaire, la question n'en subsiste pas moins de savoir ce qui peut légitimer une identification de l'imaginaire avec l'arbitraire et l'irréel, la question de savoir si *seules* ont valeur de connaissance *réelle,* les représentations dérivant des perceptions physiques, si seuls ont valeur de *fait* les événements physiquement contrôlables. Il faut se demander si l'action invisible de forces qui ont leur expression simplement physique dans les processus naturels, ne peut pas provoquer l'entrée en jeu d'énergies psychiques négligées ou paralysées par nos habitudes, et atteindre directement une Imagination qui, loin d'être invention arbitraire, correspond à cette Imagination que les alchimistes appelaient *Imaginatio vera* et qui est l'*astrum in homine*[24].

L'Imagination active ainsi provoquée produira non pas quelque construction arbitraire, fût-elle lyrique, s'interposant devant le « réel », mais fonctionnera directement comme faculté et organe

de connaissance aussi *réel,* sinon plus, que les organes des sens. Mais elle percevra à sa manière propre : son organe, ce n'est pas une faculté sensible, c'est une Forme imaginale qu'elle possède dès l'origine, sans avoir eu à la dériver de quelque perception extérieure. Et le propre de cette Forme imaginale sera justement d'opérer la transmutation des données sensibles, leur résolution en la pureté du monde subtil, pour les restituer en symboles à déchiffrer, et dont le « chiffre » est le propre chiffre de l'âme. Cette perception par l'Imagination équivaut donc à une « dématérialisation »; elle change en un pur miroir, en une transparence spirituelle, la donnée physique imposée aux sens; c'est alors que portée à l'incandescence, la Terre, et les choses et les êtres de la Terre, laissent transparaître à l'intuition visionnaire l'apparition de leurs Anges. L'authenticité de l'Événement et sa réalité plénière consistent dès lors essentiellement dans cet acte visionnaire et dans l'apparition qui est donnée dans cet acte. Et c'est cela le sens profond de ce que l'histoire des dogmes a appelé *docétisme,* et sur quoi la routine a répété inlassablement les mêmes méprises.

Ainsi se constitue ce monde intermédiaire, intermonde des Formes imaginales (qu'il ne faut pas confondre avec le monde des Idées-archétypes de Platon), et qu'il est réservé à l'Imagination active d'appréhender. Cette Imagination ne *construit* pas de l'irréel, elle *dévoile* le réel caché; son action est en somme celle du *ta'wîl,* l'exégèse spirituelle pratiquée par tous les Spirituels de l'Islam et dont la méditation alchimique est un cas privilégié : occulter l'apparent, manifester le caché[25]. C'est ce monde intermédiaire, cet intermonde, qu'ont médité inlassablement ceux que l'on appelle les *'orafâ,* les gnostiques mystiques, la *gnose* s'entendant ici de cette perception qui saisit l'objet non dans une pseudo-objectivité, mais comme indice, signifiance, annonce qui est finalement annonciation de l'âme à elle-même.

Lorsqu'en Iran, au XIIe siècle, Sohravardî restaura la philosophie de la Lumière et l'angélologie de l'ancienne Perse, son schéma du monde se trouva articulé sur le monde des Formes imaginales, monde intermédiaire où s'accomplissent les transmutations de l'éphémère en symboles spirituels, et qui est à ce titre le monde par lequel s'opère la résurrection des corps[26]. C'est qu'en effet, de même que le corps de l'Adam mortel fut créé de la Terre matérielle, de même c'est de la Terre céleste qu'elle projette et médite, que l'âme « substante » son « corps de résurrection ». La connexion est rigoureuse. L'Imagination active est l'organe des métamorphoses : de sa manière de méditer la Terre dépend la transmutation de la Terre en substance du corps de résurrection. Cette méditation, comme source des activités de l'âme, est l'organe de cette éclosion. L'idée même de *corps* rendue ainsi indépen-

dante des représentations du corps de chair périssable, voici que s'imposera alors l'idée de cette Terre mystique de Hûrqalyâ que nous verrons dominer la spiritualité du *shaykhisme,* école éclose au sein du shî'isme iranien à la fin du XVIIIe siècle, et qui en reste sans aucun doute à notre époque l'apport vraiment créateur.

Maintenant, la tâche sera de rechercher comment et à quelles conditions, lorsque les données de la perception sensible sont portées comme à l'état diaphane par l'Imagination active (lorsque le *gêtîk* est saisi dans son *mênôk*), se profile précisément la figure de l'Ange. Cette tâche revient à préciser quelle est cette Forme imaginale comme organe par lequel l'Imagination active, en percevant directement les choses, en opère la transmutation ; comment il se fait que cette transmutation accomplie, ce soit sa propre Image que les choses réfléchissent à l'âme, et comment alors cette auto-reconnaissance de l'âme instaure une science spirituelle de la Terre et des choses terrestres, telle que ces choses soient connues dans leur Ange, comme le pressentit l'intuition visionnaire de Fechner.

Entre en jeu ici une Énergie qui sacralise aussi bien l'état *mênôk* que l'état *gêtîk* de l'être, et dont la représentation est si fondamentale pour toute la vision mazdéenne du monde, qu'elle passa intégralement dans la restauration philosophique qui fut l'œuvre de Sohravardî[27]. Cette Énergie est à l'œuvre depuis l'instant initial de la formation du monde jusqu'à l'acte final annoncé et pressenti sous le terme technique de *Frashkart,* lequel désigne la Transfiguration qu'accompliront à la fin de l'*Aiôn* les Saoshyants ou Sauveurs issus de la race de Zarathoustra. C'est cette Énergie qui est désignée par le terme de *Xvarnah* dans l'Avesta (persan *khorreh, farreh*). Plusieurs traductions ont essayé d'en cerner les contours, d'en rendre toutes les nuances[28]. *« Lumière-de-Gloire »* nous semble en restituer l'essentiel, si en même temps nous conjoignons dans la pensée les équivalents grecs qui en ont été donnés : *Δόξα* et *Τύχη*, Gloire et Destin[29]. Elle est la substance toute lumineuse, la pure luminescence qui constitue les créatures d'Ohrmazd en leur origine. « Par elle Ahura Mazda a créé les créatures nombreuses et bonnes... belles, merveilleuses... pleines de vie, resplendissantes » (Yasht XIX, 10). Elle est l'Énergie de lumière sacrale qui cohère leur être, qui mesure à la fois la puissance et le destin impartis à un être, qui assure aux êtres de lumière la victoire contre la corruption et la mort introduites dans la création ohrmazdienne par les Puissances démoniaques de Ténèbres[30]. Elle est donc associée essentiellement aux espérances eschatologiques ; c'est ainsi que dans le chant liturgique dédié à Zamyât, l'Ange de la Terre, la mention des créatures de lumière dont cette Lumière-de-Gloire est l'attribut, appelle chaque fois en refrain cette doxologie : « Telles qu'elles

feront un monde nouveau, soustrait à la vieillesse et à la mort, à la décomposition et à la corruption, éternellement vivant, éternellement accroissant, possédant puissance à son gré, alors que les morts se relèveront, que l'immortalité viendra aux vivants, et que le monde se renouvellera à souhait » (Yasht XIX, 11 ss.).

L'iconographie l'a figurée comme le nimbe lumineux, l'*Aura Gloriae*, qui auréole les rois et les prêtres de la religion mazdéenne, et elle en a transféré la représentation aux figures de Bouddhas et de Bodhisattvas, comme aux figures célestes de l'art chrétien primitif. Finalement un passage du grand *Bundahishn*, le livre mazdéen de la Genèse, fixe avec toute la précision désirable ce à quoi tend cet ensemble de représentations, lorsqu'il identifie le *Xvarnah*, cette Lumière qui est Gloire et Destin, avec l'âme même[31]. Elle est donc, finalement et essentiellement, l'Image fondamentale sous laquelle et par laquelle l'âme se comprend elle-même, et perçoit ses énergies et ses puissances. Elle représente dans le mazdéisme ce que l'ontologie du *mundus imaginalis* nous a appris à discerner comme l'*Imago (mithâl)*, la Forme imaginale. Elle est ici cette Forme imaginale de l'Âme que nous thématiserons comme *Imago Animae*. Alors peut-être aussi touchons-nous à la structure secrète que révèle, et qui rend possible, la vision de la Terre dans son Ange.

Cette Lumière-de-Gloire qui est la Forme imaginale de l'âme mazdéenne, c'est elle en effet qui est l'organe par lequel l'âme perçoit le monde de lumière qui lui est homogène, et par lequel elle opère initialement et directement la transmutation des données physiques, ces mêmes données qui sont pour nous des données « positives », mais qui pour elle seraient des données « insignifiantes ». C'est cette Forme imaginale même que l'âme projette dans les êtres et les choses, les portant à l'incandescence de ce Feu victorial dont l'âme mazdéenne a embrasé toute la Création, et qu'elle a perçu par excellence dans les aurores flamboyant au sommet des montagnes, là même où elle anticipait avec son propre destin la Transfiguration de la Terre.

Bref, c'est par cette projection de l'Image d'elle-même, que l'âme opérant ici la transmutation de la Terre matérielle, instaure initialement aussi une Forme imaginale de la terre, une *Imago Terrae* qui lui réfléchit et lui annonce sa propre Image, c'est-à-dire une Image dont le Xvarnah est aussi son propre Xvarnah. C'est alors, dans et par ce double réfléchissement de la même Lumière-de-Gloire, qu'à la vision mentale se révèle l'Ange de la Terre, c'est-à-dire que la Terre est perçue dans la *personne* de son Ange. Et c'est ce qu'exprime un trait admirable et profond de l'angélologie mazdéenne, sur lequel il a été à peine médité jusqu'à présent, lorsqu'il est indiqué que l'Amahraspand *Spenta Armaiti*, l'Ar-

change féminin de l'existence terrestre, est la « mère » de *Daênâ*. *Daênâ* est en effet l'Ange féminin qui typifie le Moi transcendant ou céleste; elle apparaît à l'âme à l'aurore qui suit la troisième nuit après son départ de ce monde, elle est sa Gloire et son Destin, son *Aiôn*. L'indication veut donc dire que de la Terre céleste, c'est-à-dire de la Terre perçue et méditée dans son Ange, est engendrée et formée la substance du Moi céleste ou Corps de résurrection. Cela veut donc dire également que le destin de la Terre confié à la puissance transfiguratrice des âmes de lumière, mène à l'accomplissement de ces âmes, et réciproquement. Et tel est le sens profond de la prière mazdéenne maintes fois répétée au cours des liturgies : « Puissions-nous être ceux qui opéreront la Transfiguration de la Terre » (Yasna 30 : 9).

Le mystère de cette *Imago Animae* projetant l'*Imago Terrae*, et réciproquement le mystère de cette Forme imaginale de la Terre « substantant » la formation du Moi total à venir, s'exprime donc en termes d'angélologie dans la relation que nous venons de rappeler. Spenta Armaiti que les textes pahlavis comprennent comme Pensée parfaite, Méditation silencieuse, et dont le nom que Plutarque traduisit excellemment par *Sophia,* éclaire la voie d'une sophiologie mazdéenne, – Spenta Armaiti est à la fois la « mère » de Daênâ et celle dont le fidèle mazdéen est initié dès l'âge de quinze ans à professer : « J'ai pour mère Spandarmat, l'Archange de la Terre, et pour père Ohrmazd, le Seigneur Sagesse[32]. » Dans ce qui est ici le *principium relationis,* nous pouvons percevoir quelque chose comme un *sacramentum Terrae* mazdéen; en son essence, et d'après le nom même de Spenta Armaiti Sophia, il peut être désigné comme une *géosophie,* c'est-à-dire comme étant le mystère *sophianique* de la Terre, dont la consommation sera la Transfiguration eschatologique *(frashkart)*. Ce qu'il nous reste alors à préciser à grands traits ici, c'est la métamorphose du visage de la Terre vu par l'organe de l'Imagination active mazdéenne.

La perception du mystère sophianique de la Terre, de la géosophie, ne peut évidemment s'accomplir dans le cadre d'une géographie positive. Elle suppose une géographie visionnaire, ce qui a été appelé justement un « paysage de *Xvarnah* », c'est-à-dire un paysage préfigurant le *Frashkart*. Elle ne se disperse pas dans des espaces profanes préalablement donnés. Elle concentre l'espace sacral *in medio mundi,* au centre de vision que fixe la présence même de l'âme visionnaire (ou de la communauté visionnaire), et qui n'a pas à être *située,* car elle est *situative* d'elle-même. Les aspects géographiques, les montagnes par exemple, n'y sont plus des aspects simplement physiques; ils ont une signification pour l'âme; ce sont des aspects psycho-cosmiques constituant une géographie imaginale. Les événements qui y ont lieu consistent dans

la vision même de ces aspects; ce sont des événements psychiques, ceux d'une histoire imaginale. Aussi, en ce centre se trouve le paradis de Yima, le paradis des archétypes, parce que là a lieu la rencontre des Célestes et des Terrestres.

Telle est l'Image de la Terre que va nous révéler le procédé cartographique des anciens Iraniens. De même qu'un paysage de *Xvarnah* ne peut être traité par un art représentatif, mais relève essentiellement d'un art symbolique, de même cette cartographie ne tend pas à reproduire les contours d'un continent. Elle modèle plutôt un instrument de méditation qui permette de gagner mentalement le centre, le *medium mundi*, ou plutôt d'y prendre position d'emblée. Seule une géographie visionnaire peut constituer la scène d'événements visionnaires, parce qu'elle en fait elle-même partie; les plantes, les eaux, les montagnes sont transmuées en symboles, c'est-à-dire perçues par l'organe d'une Forme imaginale qui *est* elle-même la présence d'un état visionnaire, et par là même sont toutes perçues *in mundo imaginali*. Comme les Figures célestes, les paysages terrestres apparaissent alors nimbés de la Lumière-de-Gloire, restitués en leur pureté paradisiaque, et c'est dans un décor de montagnes flamboyant aux aurores, d'eaux célestes où croissent les plantes d'immortalité, qu'ont lieu et que sont « Imaginées » les visions de Zarathoustra, ses rencontres avec Ohrmazd et les Archanges.

2. La Terre aux Sept Keshvars.

Le schéma de la surface terrestre, tel que le projette ici l'Imagination active, est le suivant[33]. À l'origine, la Terre fut instaurée comme un tout continu, mais par suite de l'oppression des Puissances démoniaques elle se trouva partagée en sept *keshvars* (avestique *karshvar*). Entendons sous ce mot une représentation analogue à celle du latin *orbis :* ce sont des *zones* de la Terre ferme, plutôt que des « climats ». Non seulement la représentation n'est pas étymologiquement la même, mais il convient de prévenir toute confusion avec la division en climats proprement dits, qui va venir ensuite.

Il y a le keshvar central appelé Xvaniratha (dont le sens est quelque chose comme « roue lumineuse[34] »), et dont l'étendue à elle seule est égale à l'ensemble des six autres keshvars disposés tout autour, et séparés les uns des autres par l'océan cosmique qui les entoure. Il y a un keshvar oriental, un keshvar occidental, deux au nord, deux au sud. Du côté oriental, le keshvar s'appelle Savahi; du côté occidental, Arezahi; les deux keshvars du sud sont Fradadhafshu et Vidadhafshu; les deux keshvars du nord sont

Vourubareshti et Vourujareshti. Tous ces keshvars sont séparés les uns des autres par l'océan cosmique qui les entoure (Vourukasha). Quant à leur situation, elle est déduite astronomiquement par rapport au keshvar qui *est* le centre, et dont la présence est ainsi *situative* de l'espace avant d'être elle-même *située dans* l'espace. En d'autres termes, il s'agit non pas de régions distribuées *dans* un espace préalablement donné, espace homogène et *quantitatif,* mais de la structure typique d'un espace *qualitatif.*

Depuis le point où le soleil se lève au jour le plus long jusqu'au point où il se lève au jour le plus court, là est situé le keshvar *oriental* de Savahi. Depuis ce dernier point jusqu'au point où il se couche au jour le plus court, sont situés les deux keshvars *sud.* De ce dernier point jusqu'au point où il se couche au jour le plus

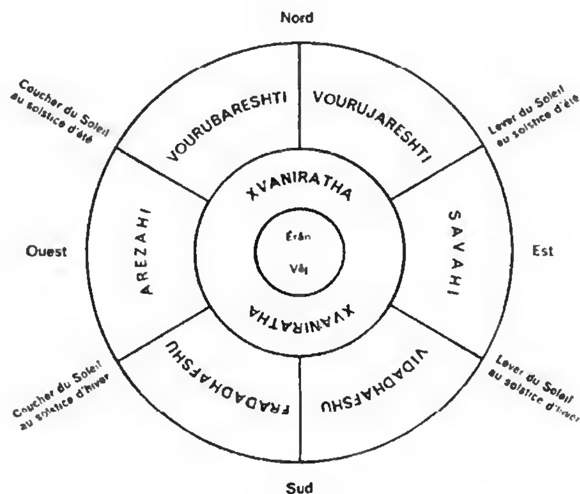


Fig. 1. — Schéma des sept *keshvars* de la géographie *imaginale.*

long, est le climat *occidental* d'Arezahi. Enfin de ce dernier point jusqu'au point où il se lève au jour le plus long, sont les deux keshvars *nord.* En fait, les noms des six keshvars qui entourent le climat central de Xvaniratha, correspondent à des régions *imaginales* (cf. fig. 1). Aussi bien a-t-il été possible de les considérer comme référant primitivement à une topographie céleste, et comme n'ayant été appliqués qu'ensuite à désigner des localités terrestres; lacs et montagnes de la Terre seraient ainsi nommés d'après leurs archétypes célestes. Quant à la signification des noms de ces *keshvars,* on peut la pressentir d'après les noms des six Saoshyants (Sauveurs) qui leur correspondent symétriquement, c'est-à-dire les noms des six héros qui, chacun dans son keshvar

respectif, coopéreront avec le Saoshyant final à la Transfiguration du monde[35].

Comme on vient de le dire, la disposition de ces keshvars, correspondant à des régions imaginales, ne restitue pas les données d'une géographie positive, mais configure l'*Imago Terrae* que projette la perception imaginative. Ce que perçoit celle-ci, c'est par essence une *geographia imaginalis,* constituée de régions imaginales. Plutôt que de parler de régions « mythiques » avec la connotation d' « irréel » qui s'attache aujourd'hui à ce terme, nous préférons suggérer leur réalité *sui generis* en parlant des « régions imaginales » de cette géographie visionnaire. Il appartient à la seule Imagination active de visiter ces régions, mais il lui arrivera de défaillir et de se les voir interdites. Aussi bien n'est-il plus possible aujourd'hui aux humains, comme il le fut à l'origine, de passer d'un keshvar à l'autre[36].

C'est en Xvaniratha, au centre du keshvar central, que se trouve Airyanem Vaejah (pahlavi *Erân-Vêj*), le berceau ou germe des Aryens (= Iraniens). C'est là que furent créés les Kayanides, les héros de légende; c'est là que fut fondée la religion mazdéenne,

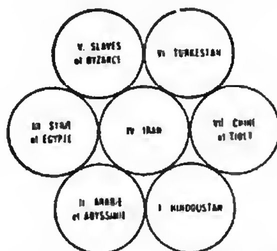


Fig. 2. – Les septs *keshvars* géographiques d'après Bîrûnî (xe s.).

d'où elle se répandit dans les autres keshvars; c'est là que naîtra le dernier des Saoshyants qui réduira Ahriman à l'impuissance, accomplira la résurrection et l'existence à venir.

À son tour, Xvaniratha qui représente la totalité de l'espace géographique maintenant accessible aux hommes, tout en n'étant que l'une des sept parties de la Terre habitée[37], a été divisée postérieurement en sept régions, suivant un schéma où un cercle central figure le pays iranien autour duquel sont groupés six autres cercles, mais cette fois tangents entre eux et égaux de rayons. C'est ce procédé de figuration circulaire que les géographes iraniens de l'époque sassanide transmirent aux Arabes; c'est ainsi que Yaqût, travaillant sur des données anciennes, réfère expressément à Zoroastre pour ce procédé de figuration géographique[38] (cf. fig. 2).

Ce procédé est lui-même ce qui nous permet de déceler un mode tout à fait propre d'imaginer et de méditer la Terre[39]. Il détermine en effet une structure indépendante de tout système de coordonnées spatiales : « il lui suffit de poser une origine[40] ». À contempler cette structure, l'attention converge vers ce centre, elle y est toujours rappelée, car la situation, le sens et l'orientation des autres keshvars sont déterminés par le centre et s'y originent (il suffit, pour saisir le contraste, de comparer avec le procédé cartographique de Ptolémée, où les climats sont figurés par des bandes parallèles s'échelonnant à partir de l'équateur). Toute la structure est donc ordonnée à ce centre-origine. En quelque lieu de la géographie positive qu'il nous faille situer l'histoire primitive des Iraniens — que ce soit à l'Est en Asie centrale ou à l'Ouest en Azerbaïdjan — le processus mental de *remémoration* est le même : les Événements se sont passés et sont remémorés en Erân-Vêj, c'est-à-dire au *centre* qui est en même temps l'*origine*. La présence du sujet au centre n'est pas une présence située, mais une présence *situative*. *In medio mundi,* l'âme est libre des servitudes des coordonnées spatiales. Au lieu de « tomber », d'avoir à *se situer dans* un espace préalable, c'est elle qui « spatialise », c'est-à-dire qui est l'origine, chaque fois, des références spatiales et en détermine la structure. C'est pourquoi nous n'avons pas ici une représentation empirique, mais une figure-archétype.

D'autres exemplifications de cette figure sont possibles, qui toujours tendent à instaurer ou à reconduire l'âme au centre, parce que ce n'est pas dans la dispersion mais dans la *concentration,* que l'*Imago Terrae* peut réfléchir à l'âme sa propre Image, ou que réciproquement l'âme peut fixer sa méditation sur l'Image-archétype. Tel fut, par exemple, le sens de l'art et de la structure des jardins en Iran (on sait que notre mot *paradis* a pour origine un mot mède, *pairi-daeza*)[41]. C'est pourquoi l'on peut dire que la figuration de la Terre aux sept keshvars, comme figuration archétypique, est un instrument de méditation. Elle se présente à la façon d'un *mandala*. Elle guide une marche de la pensée qui procède non pas par voie syllogistique ou dialectique, mais à la façon du *ta'wîl, l'exegesis* des symboles, exégèse spirituelle qui est reconduction à l'origine, laquelle est le *centre*[42], là où précisément se peut occulter l'apparent et manifester l'occulté (comme en alchimie, on l'a rappelé ci-dessus). Et c'est là en effet transmuer le texte (texte écrit ou texte cosmique) en symboles, c'est-à-dire le porter à l'incandescence où la signification cachée transparaît à travers l'enveloppe devenue diaphane. Dès lors, nous pouvons saisir la connexion de cette cartographie avec les événements de la géographie visionnaire, géographie d'un monde qui sécrète sa propre lumière, comme ces mosaïques byzantines dont l'or illu-

mine l'espace qu'elles enserrent, ou comme le fond d'or rouge des icônes ou des paysages de certaine école persane, transfigurant les couleurs; tel aussi le paradis de Yima, *in medio mundi,* et telle la Terre de Hûrqalyâ, dont il sera longuement question dans les pages qui vont suivre.

Dès lors aussi, nous pouvons dépasser le niveau auquel a été posée une des questions les plus irritantes qui aient tourmenté plusieurs générations d'Orientalistes : où eut lieu la prédication zoroastrienne? Où était Erân Vêj, puisque c'est en Erân Vêj que Zarathoustra eut ses visions et commença sa prédication? La majorité des Orientalistes admet aujourd'hui que le lieu de la prédication de Zarathoustra, telle que nous pouvons l'entendre encore en lisant les Gâthâs, est à situer en Asie centrale, quelque part dans la région du Haut-Oxus, à l'extrémité orientale du monde iranien[43]. En revanche, cette certitude scientifique régnante est en contradiction avec les traditions iraniennes postérieures, celles de l'époque sassanide et post-sassanide, qui situent la naissance et la prédication de Zarathoustra à l'extrémité occidentale du monde iranien, en Azerbaïdjan. On a tenté des solutions de conciliation, tout en voulant se maintenir sur le terrain des faits positifs : Zarathoustra serait né à l'Ouest, mais sa prédication aurait eu lieu à l'Est. Une solution récente s'inspire précisément du système des keshvars : l'histoire sacrée du zoroastrisme primitif se serait passée à l'orient du monde iranien; puis la mission zoroastrienne pénétrant progressivement vers l'ouest du monde iranien, un beau jour l'orientation géographique se serait trouvée tout simplement inversée (le keshvar oriental serait devenu le keshvar occidental). Tout se serait passé comme si le système des keshvars avait pivoté sur un axe central. On a même prononcé le mot de « falsification », parce que les Mages occidentaux auraient ainsi identifié après coup en Azerbaïdjan les lieux saints de l'histoire sacrée (l'Arax, le mont Savalân, la ville sainte de Shîz), sans que cette identification ait la moindre valeur « historique »[44].

En fait, le terme de « falsification » tombe complètement hors de propos ici, car ce qu'il nous est permis de constater, c'est précisément la conservation de la structure d'un espace essentiellement *qualitatif,* dont les régions s'ordonnent les unes aux autres non pas en raison de coordonnées géométriques préétablies, mais en raison de leur qualification intrinsèque. S'il y a eu transposition totale du lieu des scènes historiques, ce *fait* présuppose et atteste en premier lieu la possibilité d'une opération mentale dont le contrôle et la signification échappent à la science positive, laquelle, attachée aux seules données matérielles, en est réduite à parler de « falsification » tout au moins inconsciente. Mais le

schéma des sept keshvars, considéré en tant que figuration archétypique, nous révèle précisément cette possibilité et le processus : la présence qui constitue le centre et qui, comme telle, est l'*origine* et non pas la résultante des références spatiales, cette présence est non pas située, mais *situative*. Cette présence transfère avec elle *son* espace et préserve tout le système de ses références spatiales. Ou plutôt, ce centre étant toujours et chaque fois *le* Centre, il n'y a eu dans la réalité de l'événement psychique aucun transfert réel (*dans* l'espace). La signification du Centre, *medium mundi*, comme lieu où toujours et chaque fois s'accomplissent les événements psycho-spirituels, comme espace des hiérophanies[45], permet de poser le problème à un niveau où cessent de s'affronter certitude traditionnelle et certitudes de la science positive.

Nous n'entendons nullement reléguer dans le « domaine de la légende » l'histoire sainte du zoroastrisme. Mais il y a essentiellement ceci : en quelque lieu qu'ait pu se passer l'événement historique, au sens courant du mot, en sa réalité extérieure et matérielle, contrôlable par les sens des témoins, — il a fallu pour que la notification de l'Événement parvînt jusqu'à nous en son *identité* spirituelle, nonobstant la *diversité* des localisations physiques, un organe de remémoration fonctionnant d'une manière tout autre que les vérifications de notre science positive, laquelle, attentive à ce qu'elle appelle les « faits », entend unilatéralement par là l'événement physique. Cet organe de remémoration et de méditation religieuse, c'est précisément la Forme imaginale qui, en se projetant sur des espaces géographiques matériellement divers, a pu les transmuer en les ramenant à elle-même comme Centre, de sorte que l'espace hiérophanique est toujours et chaque fois *au centre*. L'Imagination active a pu alors les consacrer comme des lieux saints et les identifier *chaque fois* comme étant bien la même Terre des visions; ce n'est pas inversement certaine qualité matérielle (même « historique ») d'espaces dispersés, qui aurait imposé l'évidence de leur sacralité, décidé de leur identité, ou au contraire fait commettre l'« erreur ». C'est dans l'*âme*, ce n'est pas dans les *choses*, que s'accomplissent les hiérophanies. Et c'est l'événement de l'âme qui situe, qualifie et sacralise l'espace où il est imaginé.

Aussi bien, quels sont les Événements qui s'accomplissent en Erân-Vêj? Il y a les liturgies mémorables, célébrées par Ohrmazd lui-même, par les êtres célestes, par les héros légendaires. C'est en Erân-Vêj qu'Ohrmazd lui-même célébra des liturgies en l'honneur d'Ardvî Sûrâ Anâhitâ « la Haute, la Souveraine, l'Immaculée », l'Ange-déesse des Eaux célestes, pour lui demander que Zarathoustra s'attache à lui et soit son prophète fidèle (Yasht v, 17). C'est à elle également que Zarathoustra demanda la conversion

du roi Vîshtâspa (Yasht v, 104)[46]. C'est en Erân-Vêj que le beau Yima, « Yima l'éclatant de beauté, le meilleur des mortels », reçut l'ordre de construire l'enclos, le *Var,* où fut rassemblée l'élite de tous les êtres, les plus beaux, les plus gracieux, pour être préservés de l'hiver mortel déchaîné par les Puissances démoniaques, et pour repeupler un jour le monde transfiguré. Le *Var* de Yima comprend en effet, à la façon d'une cité, des maisons, des réserves, des remparts. Il a portes et fenêtres luminescentes qui sécrètent d'elles-mêmes la lumière à l'intérieur, car il est illuminé à la fois par des lumières incréées et par des lumières créées. Une fois seulement chaque année, on voit se coucher et se lever les étoiles, la lune et le soleil; c'est pourquoi une année ne semble qu'un jour. Tous les quarante ans, de chaque couple humain naît un autre couple, masculin et féminin. Et peut-être est ainsi suggérée la condition androgyne de ces êtres qui « vivent de la plus belle des vies dans le *Var* constant de Yima[47] ».

Est-ce par la méditation ou par une campagne de fouilles archéologiques que nous pouvons espérer retrouver la trace de ce Paradis des archétypes, cette Terre céleste au centre du monde qui préserve la semence des corps de résurrection? Le Paradis de Yima n'est pas repérable à la surface de nos cartes soumises au système des coordonnées. À la différence d'une recherche topographique, il s'agit d'amener à transparaître la Forme imaginale, l'Image-archétype, qui ne peut transparaître que là, *in medio mundi.* Notre enquête est alors celle-ci : comment, telle qu'elle est perçue de ce centre du monde, se présente la géographie visionnaire, et de quels événements psycho-spirituels cette géographie visionnaire signale-t-elle la présence?

3. Géographie visionnaire.

C'est encore le Yasht XIX, le chant liturgique nommément dédié à Zamyât l'Ange de la Terre — *Dea terrestris* — qui nous offre en pleine lumière l'*Imago Terrae* mazdéenne. L'hymne offre ce trait caractéristique[48] de préluder par une évocation énumérant toutes les montagnes, à la célébration du *Xvarnah* et de ses détenteurs insignes, parmi lesquels figurent justement certaines d'entre les montagnes. Celles-ci ont en effet un rôle essentiel dans la composition du paysage visionnaire préfigurant la Transfiguration de la Terre. Elles sont par excellence le siège des théophanies et des angélophanies. Le Rituel indique qu'au vingt-huitième jour du mois (jour de Zamyât), la liturgie est offerte « à la Terre qui est un Ange, à la montagne des aurores, à toutes les montagnes, à la Lumière-de-Gloire[49] ». Déjà se dessine une connexion dont les motifs vont se préciser.

C'est par un trait saisissant que le livre mazdéen de la Genèse *(Bundahishn)* nous décrit la formation des montagnes[50] : sous l'assaut des Puissances démoniaques d'Ahriman, la Terre fut prise d'un tremblement, elle fut ébranlée d'horreur et de révolte. Comme pour leur opposer un rempart, la Terre dressa ses montagnes. D'abord la puissante chaîne de montagnes qui l'entoure, appelée dans l'Avesta « Hara berezaiti ». Étymologiquement c'est le persan *Alborz,* et c'est aujourd'hui le nom que porte la chaîne de montagnes qui borde l'Iran au nord, d'ouest en est; aussi est-ce là, parmi les sommets et les hauts plateaux intérieurs à cette chaîne, que la tradition sassanide a retrouvé les emplacements des épisodes de l'histoire sainte du zoroastrisme. En tout cas, là ou ailleurs, l'*espace visionnaire* suppose la transmutation des données sensibles. Pour que l'Alborz « réel », par exemple, corresponde à cet espace visionnaire, il faut que l'Imagination active le ressaisisse sous son espèce imaginale. C'est pourquoi nous pouvons laisser de côté ici toute discussion de topographie matérielle positive, pour ne considérer que l'*Image,* la Forme imaginale, telle qu'elle est organe de perception, et telle qu'elle est elle-même perçue par une *psycho-géographie,* une géographie imaginale.

Nous sommes en effet bien loin de la vision commune et des évidences positives. L'Alborz n'a cessé de croître pendant huit cents ans : deux cents ans jusqu'à la station des étoiles, deux cents ans jusqu'à la station de la Lune, deux cents ans jusqu'à la station du Soleil, deux cents ans jusqu'à celle des Lumières infinies[51]. Or, ce sont là les quatre degrés du Ciel mazdéen. L'Alborz est donc en fait la *montagne cosmique,* dressée par le suprême effort de la Terre pour ne pas être séparée du Ciel. Elle est « la montagne resplendissante... où il n'y a ni nuit, ni ténèbres, ni maladie aux mille morts, ni infection créée par les démons[52] ». Elle est le siège de palais divins créés par les Archanges. Et les autres montagnes ont toutes pris en elle leur origine, comme d'un arbre gigantesque poussant et étendant des racines d'où resurgissent d'autres arbres. Le système des montagnes forme ainsi un réseau dont chaque sommet noue un nœud[53]. Devant leur énumération (il est fait allusion à un chiffre de 2 244), on a cherché à les identifier : les unes comme « réelles », les autres comme « mythiques ». Des unes et des autres, disons plutôt que cela seul qui nous apparaît avec certitude, c'est la Forme imaginale, l'*Imago,* à la fois organe et forme de la vision dans le *mundus imaginalis.*

Voici alors un groupe de hauts sommets dont la localisation positive a proposé aux chercheurs des difficultés sans doute à jamais insolubles; en revanche, la situation de ces hauts sommets nous instruit de la Terre en tant qu'événement vécu par l'âme, c'est-à-dire nous instruit de la manière dont la Terre a été méditée

par l'organe de l'Imagination active. Et la localisation au moyen d'une topographie positive serait difficile en effet, puisque cette méditation tendait à de tout autres fins que notre science positive. Il y a en Erân-Vêj, *in medio mundi*, toutes les montagnes où l'Imagination active perçoit une hiérophanie du *Xvarnah*, celles où elle projette la scène des événements qu'elle éprouve ou pressent, donnant corps à ceux-ci parce qu'elle en est elle-même la substance et le corps, celle qui à la fois les agit et les éprouve.

Il y a en Erân-Vêj la montagne Hûkairya (Hugar la très haute)[54], la montagne qui est à la hauteur des étoiles et d'où se précipite le flot des Eaux célestes d'Ardvî Sûrâ Anâhitâ « la Haute, la Souveraine, l'Immaculée[55] », flot « qui possède un Xvarnah aussi grand que l'ensemble de toutes les Eaux qui courent sur la Terre[56] ». Là est imaginée la résidence terrestre de la déesse des Eaux célestes. Elle apparaît alors comme la source paradisiaque de l'Eau de la Vie. C'est dans cette source ou aux abords de cette source que croissent les plantes et les arbres merveilleux, et par excellence le Haoma blanc (l'arbre Gaokarena)[57] : « Celui qui en mange devient immortel[58]. » C'est pourquoi en sera fait le breuvage d'immortalité, lors de la Transfiguration finale. À côté du Haoma blanc, croît l'arbre de tous remèdes « dans lequel sont déposés les germes de toutes les plantes[59] ». De la déesse ou Ange féminin Ardvî Sûra dépend, certes, la fécondité de tous les êtres sous toutes ses formes; cependant elle n'est point la « Terra Mater » à la façon de Cybèle, par exemple; elle est bien plutôt comme une Vierge des eaux, pure, chaste, immaculée, semblable à l'Artémis des Grecs[60].

Voisine de la montagne Hûkairya, il y a en Erân-Vêj la montagne des aurores *(Ushidarena)*. Le chant liturgique à l'Ange Zamyât s'ouvre par une strophe à la louange de cette montagne des aurores. Elle est faite de rubis, de la substance du ciel; elle est située au milieu de la mer cosmique Vourukasha, où elle verse les eaux qu'elle reçoit de Hûkairya. Elle est la montagne éclairée la première par les feux de l'aurore[61]; pour cette raison, elle est le réceptacle, le trésor des *aurores*, et elle est aussi (par une homophonie) celle qui donne aux hommes l'*intelligence*. « La montagne éclairée la première par les rayons de l'aurore, est-il dit, illumine aussi l'intelligence, car *aurore* et *intelligence* sont un (*ushâ* et *ushi*)[62]. »

Enfin, le Rituel noue la connexion ici essentielle entre la montagne des aurores et l'eschatologie[63] : il prescrit de consacrer une offrande à l'Ange Arshtât à l'heure de Aushahin (c'est-à-dire depuis minuit jusqu'à l'aube), et il en donne comme raison que la montagne de l'aurore est mentionnée en propitiation de l'Ange Arshtât. Et voici que la connexion s'éclaire : c'est à l'aurore qui se lève après la troisième nuit consécutive au décès, que l'âme doit affronter l'épreuve du Pont Chinvat. La montagne de l'aurore est

donc investie de la Lumière-de-Gloire précisément à l'heure où l'âme se trouve appelée à témoigner de ce que fut son existence terrestre en présence de l'Ange Arshtât et de Zamyât, l'Ange de la Terre, qui *toutes deux* assistent l'Amahraspand Amertât pour la « pesée » des âmes [64]. « Les âmes sont dans la lumière de l'aurore quand elles vont pour la reddition des comptes; leur passage se fait à travers l'aurore splendide. » Dans la montagne nimbée de la Gloire des aurores, c'est donc ici non pas le phénomène astronomique, mais l'aurore d'immortalité qui est perçue : l'*Imago Gloriae* projetée dans l'aurore levante, cette aurore s'annonce à l'âme comme la présence anticipée d'un état vécu, c'est-à-dire comme anticipation de son eschatologie personnelle.

Complétant ce même paysage de l'eschatologie individuelle, une autre haute montagne, le Chakad-i-Daîtik (le pic du jugement), est située, elle aussi, au milieu du monde, en Erân-Vêj [65]. C'est de son sommet que s'élance le Pont Chinvat, à l'entrée duquel a lieu la rencontre de l'âme avec Daênâ, son Moi céleste, ou au contraire avec l'apparition horrible qui ne lui réfléchit que son moi mutilé et défiguré par toutes les laideurs, retranché de son archétype céleste. C'est donc le cas par excellence où l'*Imago Terrae* transfigurant les données extérieures matérielles, présente à l'âme parfaite les lieux et les paysages symboliques de son éternité anticipée, ceux où elle rencontre sa propre Image céleste. L'âme parfaite franchit le Pont Chinvat par son envol spirituel et la puissance de ses actes : elle progresse jusqu'aux étoiles, puis jusqu'à la Lune, puis jusqu'au Soleil, puis jusqu'aux Lumières infinies [66]. Ce sont ici encore les quatre étapes de la croissance de l'Alborz. Le Pont Chinvat relie donc le sommet qui est au centre du monde, à la montagne cosmique; et l'ascension de celle-ci conduit au Garôtmân, à la « Demeure-des-Hymnes ».

Nous ne nous étonnerons donc plus de trouver au début de l'hymne à Zamyât le rappel des montagnes, et nous n'y verrons pas un simple « catalogue orographique dépourvu de tout contenu religieux [67] ». C'est que le flamboiement des aurores à leurs hauts sommets, leurs torrents d'eaux vives, les plantes d'immortalité qui y croissent, rien de cela n'est la Terre empirique accessible au contrôle neutre des perceptions sensibles. C'est la Terre perçue en Erân-Vêj, comme Terre iranienne originelle; c'est une Terre que l'Imagination active mazdéenne a transmuée en symbole et centre de l'âme, et qui est intégrée aux événements spirituels dont l'âme est elle-même la scène. Déjà nous entrevoyons ici comment ce que l'âme perçoit par son *Imago Terrae,* c'est en effet, avec sa propre Forme imaginale, son Image-archétype, sa propre dramaturgie mentale. La « géographie imaginale » est le lieu des événements de l'âme. Sans elle, ils n'ont plus de lieu; ils « n'ont plus lieu ».

Ni l'aurore, ni les eaux courantes, ni les plantes, ne sont perçues comme équivalents de ce que nous appelons phénomènes astronomiques, géologiques ou botaniques. L'aurore en laquelle se montre Daênâ, les eaux célestes d'Ardvî Sûrâ, les plantes d'Amertât : toutes, aurores, eaux et plantes, sont perçues dans leur Ange, parce que sous leur *apparence,* c'est cette *apparition* qui devient imaginativement visible. Et tel est ici le *phénomène* de l'Ange : la figure que l'Imagination active se montre, se révèle à elle-même sous les apparences perçues, est la figure des Anges de la Terre. C'est pourquoi les phénomènes terrestres sont plus que des phénomènes : ce sont les hiérophanies proprement mazdéennes qui, dans les êtres et les choses, révèlent *qui* sont ces êtres et ces choses, c'est-à-dire *qui* est leur *personne céleste,* source de leur Xvarnah[68]. Autrement dit encore : transmués par l'Imagination en leur état subtil *(mênôk),* êtres et choses se révèlent comme les *actes* d'une pensée personnelle, ils en sont les hiérurgies.

L'Imagination active perçoit, se montre à elle-même une autre Terre que cette Terre qui est visible à l'expérience sensible commune. Cette autre Terre, c'est la Terre qu'irradie et que transfigure le Xvarnah. Mais la Lumière-de-Gloire n'est certes pas une qualité matérielle inhérente aux substances sensibles, et perceptible indifféremment pour tous les hommes; phénoménologiquement, nous devons la comprendre comme étant à la fois la Lumière céleste qui constitue, nimbe et illumine l'âme, et comme l'Image primordiale d'elle-même que l'âme projette, et qui est ainsi l'organe par lequel elle se montre à elle-même les choses terrestres transfigurées, ou dans l'attente de la Transfiguration finale. Il faut en effet que l'âme ait d'elle-même une Image telle qu'elle puisse, en la projetant, retrouver dans sa vision les figures de cette Lumière-de-Gloire. C'est dans l'âme portée à l'incandescence par cette Lumière-de-Gloire, avec laquelle finalement elle s'identifie[69], qu'il devient possible de voir, comme Fechner, que « la Terre est un Ange », ou plutôt que la Terre soit *vue* en sa personne céleste, et que soient *vus,* par et avec celle-ci, tous les Anges féminins de la Terre, comme « sœurs » ou comme « mère » de l'Ange Daênâ, le Moi céleste, *Anima caelestis.* C'est parce que l'Image de la Terre est imaginée à l'Image de l'âme qu'elle se révèle ici sous la forme d'un Ange; leur homologie se révèle dans la parenté même de leurs Anges.

Nous pouvons alors dire ceci : *Imago Terrae* signifie, en même temps que l'organe même de perception, ce qui est perçu des aspects et des figures de la Terre, non plus simplement par les sens ni comme données sensibles empiriques, mais par la Forme imaginale, l'Image-archétype, l'Image *a priori* de l'âme elle-même. La Terre est alors une *vision,* et la géographie une

géographie visionnaire, une « géographie imaginale ». Dès lors, c'est cette Image sienne et sa propre Image que l'âme retrouve et rencontre. Cette Image projetée par elle est à la fois celle qui l'éclaire et celle qui lui réfléchit les figures à son Image, figures dont réciproquement elle est elle-même l'Image, à savoir : les Anges féminins de la Terre qui sont à l'Image de Daênâ-*Anima.* C'est pourquoi la phénoménologie mazdéenne de la Terre est en propre une angélologie.

Les études géographiques ont développé de nos jours une discipline originale que l'on a désignée comme *géographie psychologique*[70] : elle tend à déceler les facteurs psychiques entrant en œuvre dans la conformation donnée à un paysage. La présupposition phénoménologique impliquée par une telle recherche, c'est qu'il entre dans les fonctions essentielles de l'âme, *psyché,* de projeter une nature, une *physis;* et réciproquement, chaque *physique* décèle le mode d'activité *psycho-spirituelle* qui la met en œuvre. En ce sens, les catégories du *sacré* « qui possède l'âme », sont reconnaissables dans le paysage dont elle s'entoure et dans lequel elle configure son habitat, que ce soit en projetant la vision dans une iconographie idéale, ou bien en tentant d'en inscrire et modeler les traces sur le sol terrestre lui-même. C'est ainsi que les hiérophanies de notre géographie visionnaire proposent autant de cas privilégiés de psycho-géographie, disons plus exactement de géographie imaginale. On se borne à en signaler rapidement ici deux exemples.

Un premier exemple est fourni par l'iconographie de ce que l'on a pu appeler « paysage de Xvarnah ». Comment *figurer* un paysage terrestre où tout est transfiguré par cette Lumière-de-Gloire que l'âme y projette ? Lorsque l'âme mazdéenne perçoit cette Énergie de lumière sacrale comme étant la puissance qui fait jaillir les sources, germer les plantes, voguer les nuages, naître les humains, illumine leur intelligence, les investit d'une force surnaturelle victorieuse et les consacre comme êtres de lumière en les revêtant d'une dignité hiératique, — tout cela ne peut être l'objet d'une peinture *représentative,* mais d'un art *symbolique* par excellence. Comme splendeur terrestre de la divinité, le Xvarnah *Imaginé* par l'âme transfigure la Terre en une Terre céleste, paysage glorieux *symbolisant avec* le paysage paradisiaque de l'au-delà. Il y fallait donc des compositions rassemblant tous les éléments hiérophaniques de cette Gloire, et les transmuant en purs symboles d'une nature transfigurée.

La meilleure illustration peut-être qui en soit parvenue jusqu'à nous se trouve dans un manuscrit tardif jusqu'ici considéré comme unique en son genre, dont les peintures en pleine page et aux couleurs fantastiques ont été exécutées dans le sud de la

Perse, à Shiraz, à la fin du XIVe siècle (1398 A. D.)[71]. Et ici, sans même faire intervenir d'irritantes questions d'influence matérielle ou de causalité historique, il conviendrait d'évoquer les paysages de certaines mosaïques byzantines (cf. planches I à IV).

Un second exemple d'imagination de la Terre céleste est à relever dans cette botanique sacrée qui met en connexion la culture des fleurs et l'art floral avec la liturgie. C'est un trait caractéristique de l'angélologie mazdéenne, de donner à chacun de ses Archanges et de ses Anges une fleur comme emblème, comme pour indiquer que, si l'on veut contempler mentalement chacune de ces Figures célestes et devenir le réceptacle de leurs Énergies, le meilleur instrument de méditation est bien en effet cette fleur qui est leur symbole respectif. À chacun donc des Archanges ou Anges auxquels est respectivement consacré un jour du mois et qui lui donne son nom propre, correspond une fleur. Pour Ohrmazd, c'est le myrte. Pour Vohuman, le jasmin blanc. Pour Artavahisht, la marjolaine. Pour Shatrîvar, la plante royale (le « basilic »). Pour Spandarmat, le musc (le basilic doux). Pour Khordât, le lis. Pour Amertât, cette fleur jaune parfumée que l'on appelle en sanskrit « campak ».

Après les Amahraspands, voici pour les Anges féminins plus particulièrement en relation avec l'âme, le Xvarnah et la Terre : Ardvî Sûrâ a pour emblème l'iris; Daênâ, la rose aux cent pétales; Ashi Vanuhi (Ashisang), sa sœur, toutes les espèces de fleurs sauvages (ou encore le chrysanthème, *buphthalmus*); Arshtât, le haoma blanc; Zamyât, le safran[72], etc. Ces fleurs ont joué un grand rôle dans les anciens usages liturgiques zoroastriens; pour chaque Ange dont on célébrait séparément la liturgie, certaines fleurs étaient utilisées. Les anciens Perses ont eu, eux aussi, un langage des fleurs qui était un langage sacré[73]. Aussi bien, ce symbolisme délicat et subtil offre-t-il des combinaisons illimitées à l'imagination liturgique comme aux rituels de méditation. À leur tour, l'art des jardins et la culture d'un jardin prennent ainsi le sens d'une liturgie et d'une réalisation mentale; les fleurs y jouent le rôle de la *materia prima* pour la méditation alchimique. Il s'agit de recomposer mentalement le Paradis, de se mettre dans la société des êtres célestes; la contemplation des fleurs qui sont leurs emblèmes provoquent des réactions psychiques, lesquelles transmuent les formes contemplées en énergies qui leur correspondent; et ces énergies psychiques se résolvent finalement en états de conscience, en états de vision mentale où transparaissent les Figures célestes.

On voit que dans l'un et l'autre cas analysés ici, l'intention et l'effort de l'âme tendent à configurer et à réaliser la Terre céleste, pour y permettre l'épiphanie des êtres de lumière. Il

s'agit de gagner la Terre des visions, *in medio mundi,* là où les événements réels consistent dans les *visions* elles-mêmes. Et tels sont bien les événements que décrivent les Récits concernant l'investiture prophétique de Zarathoustra. Par une indication d'une sublime simplicité, le *Zarâtusht-Nâmeh* (Le « Livre de Zoroastre » abrév. ici = Z.N.) nous le signifie : « Lorsque Zarathoustra eut trente ans accomplis, il eut le désir d'Erân-Vêj et se mit en route avec quelques compagnons, hommes et femmes[74]. » Avoir le désir d'Erân-Vêj, c'est désirer la Terre des visions, c'est gagner le centre du monde, la Terre céleste où a lieu la rencontre des Saints Immortels. De fait les épisodes qui marquent la progression et l'entrée de Zarathoustra et de ses compagnons en Erân-Vêj, le moment du temps où cette entrée s'accomplit, ne sont ni des événements extérieurs ni des dates relevant de la chronique : ce sont des épisodes et des indications hiérophaniques.

Les paysages et les événements sont parfaitement *réels,* et pourtant ils ne relèvent plus de la topographie positive ni de l'histoire chronologique. Paysages et indications topographiques relèvent ici de la géographie imaginale, de même que les événements sont ceux d'une histoire imaginale. Celle-ci est « hiéro-histoire », parce que les événements en sont des hiérophanies, et que les hiérophanies constituent par essence non pas une histoire matérielle, mais une histoire imaginale. Une indication essentielle : l'accès en Erân-Vêj marque la rupture avec les lois du monde physique. Une grande étendue d'eau fait obstacle à la petite troupe; sous la conduite de Zarathoustra, tous la franchissent sans même dépouiller leurs vêtements : « Comme le navire glisse sur les flots courants, ainsi marchèrent-ils à la surface de l'eau » (Z.N., chap. XVI). Correspondant à l'espace hiérophanique, le Temps n'est plus le temps profane avec des dates que l'on peut reporter sur les calendriers de l'histoire (bien que l'on ait essayé de le faire). L'arrivée en Erân-Vêj, la Terre des visions *in medio mundi,* a lieu le dernier jour de l'année (la veille de *Now-Rouz;* dans la théosophie shî'ite, la *parousie* de l'Imâm caché se produit également le premier jour de l'année, au *Now-Rouz*). Or, chaque mois mazdéen, comme aussi l'année tout entière, est l'homologue de l'*Aiôn,* le grand cycle du Temps-à-longue-domination. La « date » est donc ici une indication hiérophanique : elle annonce la fin d'un millénaire, l'aube d'une période nouvelle (nous verrons également plus loin que la Terre céleste de Hûrqalyâ est à la limite du Temps et de l'*Ævum*). De même aussi, la première théophanie aura lieu le 15 du mois d'Ordibehesht, ce qui correspond à la coupure médiane des XII millénaires, c'est-à-dire au moment où la *Fravarti* (l'entité céleste) de Zarathoustra fut missionnée sur terre. Les dates sont

ici celles d'un cycle liturgique commémorant et répétant les « événements dans le Ciel ».

Maintenant, voici que Zarathoustra quitte ses compagnons. Il gagne le fleuve Dâitî, au centre d'Erân-Vêj (Z. N., p. 25, n. 6; Zât-spram = Zsp. 11, 6), sur les bords duquel *il est né.* Il revient donc à l'origine, au monde archétype, prélude nécessaire à la vision directe des Puissances de lumière archétypiques. Il est là, solitaire sur la rive du fleuve immense, sans fond, divisé en quatre bras. Sans crainte il y pénètre, immergeant un peu plus à chacun des quatre bras du fleuve (Z. N., chap. xx). La tradition zoroastrienne a si bien eu ici le sentiment de l'événement *psycho-spirituel,* qu'elle applique aux données extérieures le procédé du *ta'wîl,* l'exégèse ésotérique des Spirituels de l'Islam, pour reconduire l'Événement à la réalité spirituelle qui le thématise et le configure. La traversée des quatre bras du fleuve Dâitî équivaut pour elle à l'accomplissement mental de la totalité de l'*Aiôn :* elle figure Zarathoustra *redivivus* dans la personne des trois Saoshyants issus de son Xvarnah, qui opéreront la transfiguration du monde (Z. N., chap. xxi; Zsp. xxi, 7).

Et lorsque se produit la première théophanie, lorsque se précise la vision de l'Archange Bahman (Vohu Manah), d'une beauté prestigieuse « resplendissant de loin comme le soleil et revêtu d'une robe toute de lumière[75] », l'Archange ordonne à Zarathoustra de se dévêtir de sa robe, c'est-à-dire de son corps matériel, des organes de la perception sensible, pour qu'il le conduise en la présence éblouissante de la théarchie divine des Sept. Le dialogue s'engage à la façon du dialogue entre Hermès et son *Noûs,* Poimandrès. L'Archange demande : « Dis-moi ton nom, et ce que tu cherches dans le monde et ce à quoi tu aspires. » En compagnie de l'Archange, Zarathoustra est extasié en présence du Concile archangélique. Nouvelle précision de physiologie mystique : dès qu'il est entré dans l'assemblée des Célestes, Zarathoustra cesse « de voir la projection de sa propre ombre sur le sol, à cause de l'éclatante splendeur des Archanges » (Zsp. xxi, 13). C'est que se dévêtir de la « robe matérielle », c'est anticiper l'état du Corps de lumière ou de résurrection, pure incandescence diaphane aux Lumières archangéliques; et celles-ci, cette pure incandescence les rejoint sans projeter d'ombre, parce qu'elle est elle-même foyer de lumière. Ne pas faire d'ombre, c'est la propriété du *corps glorieux,* c'est être *au centre.* Et tout cela signifie que les événements qui ont lieu en terre d'Erân-Vêj ont pour siège et pour organe le corps subtil de lumière[76].

Enfin c'est sur les hauts sommets de cette Terre que les théophanies ont lieu. L'Avesta mentionne la montagne et la forêt des entretiens sacrés[77]. Certaines traditions tardives ont identifié cette

montagne avec certaines montagnes de la géographie positive[78]; nous avons essayé précédemment de fixer le sens de l'opération mentale procédant à cette homologation. Recueillons plutôt ici l'indication de textes pahlavis référant nommément à deux de ces montagnes qui furent les *lieux* de ces théophanies : Hûkairya, la montagne des Eaux primordiales, là où croît le Haoma blanc, la plante d'immortalité[79], et la montagne de l'aurore, nimbée de la Lumière-de-Gloire à l'heure précisément où se lève pour l'âme l'aurore de sa vie céleste. Il est donc vrai de dire que les extases de Zarathoustra ont lieu précisément là où la vision intérieure anticipe l'eschatologie individuelle. Les sommets de la Terre des visions, ce sont les sommets de l'âme. Les deux Formes imaginales, les deux Images-archétypes, *Imago Terrae et Imago Animae,* se correspondent : *la montagne des visions est la montagne psycho-cosmique.*

Tel est bien ce que confirment d'ailleurs certaines traditions anciennes conservées dans les textes grecs relatifs à Zarathoustra. Porphyre, par exemple, décrit la retraite de Zarathoustra dans une grotte des montagnes de la Perside, parée de fleurs et de sources jaillissantes, qui offrait à sa méditation une parfaite *Imago mundi*[80]. Dion Chrysostome mentionne le haut sommet sur lequel Zarathoustra s'était retiré pour vivre « à sa manière propre » et où, derrière un décor de feu et de splendeur surnaturelle, se déroule invisible aux regards profanes un cérémonial d'extase[81]. La retraite sur la montagne psycho-cosmique représente en effet une phase essentielle de toute mystériosophie : l'acte final en est constitué par l'embrasement d'extase; deviennent alors visibles à l'âme les Figures célestes qui transparaissent par l'organe de sa propre Image-archétype. Et ici encore nous devons peut-être à un texte grec une précision essentielle sur les extases sacrées en Erân-Vêj : c'est par *Agathos Daimôn* que Zarathoustra avait été initié directement à la sagesse. Or, une recherche antérieure nous a permis de reconnaître en *Agathos Daimôn* une figure homologue à celle de Daênâ, le Moi céleste, l'*Anima caelestis*[82].

Finalement donc la vision du paysage terrestre que nimbe le Xvarnah, la Lumière-de-Gloire, aussi bien que la consistance des événements qui s'y accomplissent, visibles pour l'âme seule, tout cela annonce une orientation eschatologique : c'est le pressentiment qui anticipe à la fois la Transfiguration finale de la Terre *(Frashkart)* et l'événement majeur de l'eschatologie individuelle, la rencontre aurorale du Moi céleste, l'Ange Daênâ, à l'entrée du Pont Chinvat. C'est pourquoi la géographie visionnaire forme une iconographie mentale tendue comme un support pour la méditation de ce que nous avons appelé précédemment *géosophie* et qui se révèle comme inséparable de l'eschatologie, car c'est essentielle-

ment préparer la naissance de l'être humain terrestre à son Moi céleste, lequel est Daênâ, fille de Spenta Armaiti-Sophia.

4. Géosophie et Anges féminins de la Terre.

Un exposé de cette géosophie tendra donc à esquisser le contenu d'une sophiologie mazdéenne. Ce terme même de « géosophie » proposé ici ne fait que transcrire le nom de Spenta Armaiti, laquelle est *Sophia* et Archange féminin de la Terre [83]. Ce qu'elle fait apparaître tout d'abord, c'est la condition toute différente que peuvent à la fois exprimer et imposer à l'homme, d'une part le simple sentiment d'être « fils de la Terre » — c'est là une proposition banale — et d'autre part le sentiment affirmé en propre dans la profession de foi mazdéenne, qui fait de l'individu humain le fils de Spenta Armaiti, l'Archange féminin de la Terre [84]. Ici, le second terme du rapport de filiation, ce n'est pas l'homme emprisonné entre les deux limites de la naissance et de la mort terrestres; c'est l'individu humain dans sa totalité comprenant le passé de sa préexistence et l'avenir de sa surexistence. Le rapport de filiation avec Spenta Armaiti l'Archange s'étend du Moi céleste préexistentiel à ce Moi céleste auquel elle doit engendrer l'homme. C'est la consommation d'une forme d'existence qui eut pour prélude dans le Ciel [85] l'acceptation dramatique par les Fravartis de descendre sur la Terre matérielle pour y mener le combat en aide aux Puissances célestes de Lumière contre tous les démons à face humaine. C'est pour l'âme humaine avoir choisi de venir sur Terre afin d'y *répondre pour* les Puissances de Lumière, comme celles-ci *répondront d'*elle *post mortem*.

Aussi *ce choix* sera-t-il également son *juge*. Participant à tout moment de l'Aiôn à l'œuvre finale des *Saoshyants*, chaque âme de lumière doit lutter pour la Transfiguration de la Terre, pour l'expulsion des Puissances démoniaques hors de la création ohrmazdienne. Et la vision qui transmue la Terre et les choses de la Terre en symboles inaugure déjà la restitution de la Terre à sa pureté paradisiaque; c'est à la mesure de cette restitution que se mesure la victoire de l'âme descendue dans l'existence terrestre, c'est-à-dire la mesure de son Xvarnah, le degré de sa croissance à son existence céleste à venir, à son corps de résurrection, dont réciproquement la substance est faite de cette Terre céleste qui est son action et son œuvre.

Assumer une telle œuvre, c'est précisément pour l'homme assumer dans son propre être ce que les textes pahlavis désignent comme *Spandarmatîkîh* [86], nom abstrait dérivé de *Spandarmat* (forme pahlavie du nom de Spenta Armaiti), et que nous pouvons traduire comme *sophianité*, nature sophianique de Spenta Armaiti considérée

comme *Sophia* (en accord avec la traduction de Plutarque comme avec les textes pahlavis). C'est en assumant cette nature que l'être humain est alors au sens vrai le fils de celle qui est l'Ange de la Terre, et qu'il peut en avoir la vision mentale. Alors aussi l'âme s'éveille à la conscience de sa parenté céleste. Autour de Daênâ qui est la fille de Spenta Armaiti et qui est elle-même *Sophia*, sont constellées ces figures d'Anges-déesses dont les hiérophanies sont décrites dans l'Avesta en termes prestigieux (Chisti, Ashi Vanuhi, Arshtât, Zamyât, Ardvî Sûrâ Anâhitâ). Elles révèlent les formes *personnelles* sous lesquelles se sont proposées expérimentalement à la conscience mazdéenne les exemplifications d'un même archétype, symbole central par lequel s'annoncent à l'homme la totalité et la complétude de son être. Ici, l'expérience s'est schématisée conformément à l'angélologie fondamentale de la vision mazdéenne du monde. Dans le plérôme céleste a été reconnue et éprouvée la présence d'un Archange féminin de la Terre. Cette relation fonde le *sacramentum Terrae* mazdéen, le mystère sophianique de la Terre.

Il faut avouer que bien peu d'efforts ont été tentés pour cohérer l'ensemble des Figures de l'angélologie mazdéenne. On s'est le plus souvent contenté de juxtaposer les « faits ». Rarement, la méditation a appliqué son effort à comprendre ces Figures, à en activer les traits personnels, à en motiver les actions et interactions. Nous n'avons à insister ici que sur les principales d'entre ces figures d'Anges féminins de l'Avesta, quant à leur relation avec le mystère sophianique de la Terre. Son accomplissement, nous venons de le définir comme consistant pour l'être humain à être investi de la *Spandarmatîkîh*, c'est-à-dire de la « sophianité » de Spenta Armaiti-Sophia. Cette investiture doit *vérifier* (rendre vrai) un double enseignement relatif à l'Archange féminin de la Terre, à savoir que d'une part elle est celle dont le fidèle mazdéen, dès l'âge de quinze ans, est instruit à professer : « Je suis fils de Spenta Armaiti », – et que d'autre part elle est la « mère » de Daênâ-Anima. C'est que finalement la relation « maternelle » de Spenta Armaiti envers l'être humain culmine dans un achèvement où il est alors également vrai de dire que Daênâ est engendrée en lui, ou de dire qu'il est lui-même engendré à Daênâ. La relation avec l'Archange-mère de la Terre s'achève ainsi à l'horizon eschatologique, et à cet achèvement concourent les autres Anges féminins. Essayons d'indiquer brièvement le processus tel qu'il nous apparaît et tel qu'il faudrait certes le méditer beaucoup plus longuement que nous ne le pouvons ici.

Assumer la *Spandarmatîkîh*, c'est pour l'être humain exemplifier dans sa personne le mode d'être de Spenta Armaiti comme Archange féminin de la Terre et du mode d'existence terrestre,

c'est-à-dire du présent mode d'être de la *Fravarti* en ce monde. Ce qu'implique cette « assomption » et ce qui la rend possible, nous pouvons le discerner aussi bien d'après les traits qui précisent la personne de Spenta Armaiti en elle-même, que d'après l'ébauche d'une anthropologie mystique qui esquisse une intériorisation, une appropriation des caractères conditionnant la renaissance à l'état céleste. L'iconographie mentale prête à la personne de Spenta Armaiti des traits qui l'apparentent étroitement à la Sophia comme maître d'œuvre de la Création de Yahveh[87]. Elle est la fille du « Seigneur Sagesse », elle est sa « maîtresse de maison » et la « mère des créatures[88] », elle est la Demeure. « Nous t'offrons cette liturgie à toi qui es la Demeure même, ô Spenta Armaiti[89]. » Bien entendu, l'invocation ne s'adresse ni à un édifice matériel, ni à la matière tellurique. Elle s'adresse à celle qui précisément est la « maîtresse de la Demeure ». Cette Demeure est le Temple de la Sophia, ou plutôt c'est Sophia elle-même comme Temple et comme Demeure. Aussi bien, dans la Kabbale juive comme chez les Kabbalistes chrétiens (par exemple F.-C. Oetinger) la Sophia, la Shekhina, est-elle la Demeure divine, le lieu de la Présence divine, et comme telle l'« espace divin ». Prendre demeure dans cette Demeure, c'est donc assumer envers la Demeure un mode d'être et une responsabilité conformes à l'action hiérurgique et providente de l'Archange féminin qui en a la régence et le soin. C'est cela même assumer la *Spandarmatîkîh,* la sophianité de Spenta Armaiti comme Sophia du mazdéisme. Cela même définit non pas une relation spatiale, mais une relation personnelle, la relation grâce à laquelle s'accomplit la tâche des *Fravartis* descendues en ce monde, cette même tâche que Spenta Armaiti formula directement à Zarathoustra au cours d'un entretien confidentiel[90].

Quelques indications nous permettent alors d'entrevoir comment la nature sophianique de Spenta Armaiti s'élabore dans l'être intime de la créature humaine ohrmazdienne. Des trois Amahraspands ou Archanges féminins il est dit : « Les créatures d'Ohrmazd possèdent la *vie* par Khordât (l'Archange de la nature aquatique), l'*immortalité* par Amertât (l'Archange de la nature végétale), *pensée parfaite* (bavandak mênishnîh) par Spenta Armaiti[91]. » Comme pensée parfaite, pensée de quiétude et de douceur, Imagination méditante et Méditation silencieuse[92], l'Archange Spenta Armaiti a pour antagoniste l'archidémon Taromati (pensée déréglée, violence, tumulte, oppression). Et c'est cette activité mentale parfaite (« pensée parfaite au pur regard d'amour ») qui définit la nature sophianique de la « fille » du Dieu de Lumière. Quand le fidèle assume cette *Spandarmatîkîh*[93] et reproduit en lui-même cette pensée de sagesse qui est l'essence de l'Ange de la Terre, il fait exister en sa propre personne *Spandar-*

mat, la fille d'Ohrmazd. Il est l'enfant non pas de la Terre-mère tout court, mais de l'Ange féminin de la Terre, c'est-à-dire qu'il fait éclore en lui-même la Terre céleste dont Spenta Armaiti est la « maîtresse de maison ». Dans la mesure même où cette méditation de sagesse est l'organe de la naissance à la Terre céleste, il devient vrai de dire que pour chaque âme mazdéenne Spenta Armaiti est la mère de *sa* Daênâ, c'est-à-dire de son Moi céleste, *Imago Animae,* miroir réfléchissant sur l'*Imago Terrae* sa propre transfiguration, sa *geosophia.*

Ce processus où la méditation sophianique produit l'âme à son Moi céleste, nous pouvons le suivre encore aux traces d'une physiologie mystique, si rares apparemment dans le mazdéisme qu'on lui en dénie le souci, mais d'autant plus précieuses. « Dans l'énergie vitale de l'être humain, il est une *Pensée :* là siège Spenta Armaiti. Dans cette Pensée, il est une *Parole :* là siège Ashi Vanuhi (l'Ange féminin, sœur de Daênâ). Et dans cette Pensée, il est une *Action :* là siège Daênâ[94]. » Sur le schéma de la sacrosainte trilogie du zoroastrisme (Pensée, Parole, Action), s'intériorise ici une triade de Puissances archangéliques féminines. Conformément aux séries homologues, de même que l'action réalisée, ou la pensée professée, fait prendre corps à la pensée intime, de même Daênâ est la figure céleste qui s'offre à la vision mentale dans la mesure où l'âme réalise et active en elle-même la sophianité de Spenta Armaiti, ce qui veut dire que la méditation ou « pensée parfaite » est l'organe qui engendre le Moi céleste, ou que Spenta Armaiti est « la mère de Daênâ ». Cette pensée parfaite, Imagination active de la Terre céleste, n'est donc pas une « fantaisie »; elle est une puissance capable de « substantier » et de vivifier. C'est qu'elle est dans l'être humain le siège d'une Puissance dont avec raison on a fait ressortir l'homologie avec cette autre Figure qui, dans le manichéisme, s'appelle *Mater Vitae, Mater Viventium,* Mère de Vie ou Mère des Vivants[95]. La forme sophianique de la piété mazdéenne envers l'Ange de la Terre tend donc finalement à faire éclore à la conscience cette Forme imaginale qui est la présence secrète de l'Éternellement-féminin dans l'homme[96].

Pour donner ici son sens propre à l'activation de cette Image, il faut avoir présente à la pensée la dramaturgie préterrestre à laquelle nous avons fait précédemment allusion : le prologue dans le Ciel, le *choix* offert aux Fravartis des humains (« celles qui ont choisi ») : ou bien de rester dans le monde céleste inviolé, ou bien de descendre sur Terre afin d'y combattre pour le monde de l'Ange. Et c'est bien là le paradoxe. Les *Fravartis* sont les archétypes célestes et les anges tutélaires, les Guides de tous les êtres, des Célestes aussi bien que des Terrestres. Qu'en est-il alors, si les Fravartis des humains (représentant l'humanité ohrmazdienne)

s'incarnent elles-mêmes sur terre? La *dualitude* essentielle qui conjugue deux êtres de lumière est-elle abolie? Bien que ce problème ait été à peine médité (il intéresse si peu la science historique comme telle), l'amplification que sa solution propose peut s'appuyer avec certitude sur les données qui émergent au niveau de la conscience mazdéenne. En fait, la Fravarti incarnée, l'Ange-âme qui a renoncé à sa condition « célestielle » pour affronter l'horreur de l'humanité ahrimanienne, n'est pas solitaire : l'âme en sa condition terrestre, solidaire de tous les êtres de lumière, livre à leur côté son « combat pour l'Ange ». Cet « Ange » est simultanément sa foi et son juge, son existence et sa surexistence, son parèdre céleste. Elle n'en aura la révélation que *post mortem*, et c'est pourquoi Daênâ, l'Ange de l'âme incarnée (celle *pour* qui *a choisi* de répondre la Fravarti venue « à la Terre »), s'appelle aussi *ravân-i râs*, « l'âme sur le chemin », c'est-à-dire l'*Anima caelestis* que l'*Anima humana* rencontre « sur le chemin » du Pont Chinvat[97].

Aussi bien, nous l'avons vu (ci-dessus § 3), est-elle pressentie dans les aurores annonciatrices du paysage visionnaire *in medio mundi*, au sommet d'où s'élance ce Pont Chinvat à l'entrée duquel elle se tiendra pour en faciliter le passage à l'être dont elle est l'*Anima caelestis*. Elle-même est une autre figure exemplificatrice de la Sophia archétype; aussi bien en est-elle la « fille ». Elle aussi, on l'a plus d'une fois comparée à la figure de la Sophia dans l'Ancien Testament[98], où la Sagesse est la fille de Yahveh, le maître-d'œuvre de sa Création, et où elle apparaît comme une splendide jeune fille à laquelle se fiance chaque adolescent ayant ardent désir de savoir[99]. Avec non moins de raison, on a également relevé l'analogie qui l'apparente à la Korê de l'hermétisme, aussi bien qu'à la « Vierge de Lumière » du manichéisme et du livre gnostique de la *Pistis Sophia*[100].

Le nom même de Daênâ cohère plusieurs aspects qu'il convient non pas de morceler ni d'opposer, mais de ressaisir dans l'unité de sa « personne »[101]. Étymologiquement (avestique *dây*, sanskrit *dhî*), elle est l'âme *visionnaire* ou l'organe visionnaire de l'âme, la lumière qu'elle projette et qui *fait voir*, simultanément aussi la lumière qui *est vue*, la Figure céleste qui vient en face à face avec l'âme à l'aurore de son éternité. Daênâ est la *vision vécue* du monde céleste, c'est-à-dire la *religion* et la *foi* professée[102], et par là même elle est l'individualité essentielle, le Moi transcendant « célestiel ». Par la conjonction de ces deux aspects ou notions en sa personne, elle annonce qu'immanquablement la *réalisation* correspond à la *foi*. En ce sens, parce qu'elle est l'archétype, l'Ange tutélaire qui guide et inspire la vie du fidèle, elle est aussi son juge[103], celle qui lui révèle dans quelle mesure son existence terrestre a satisfait à la loi la plus personnelle de son être, énoncée avec son être même.

À l'interrogation de l'âme émerveillée, demandant « qui donc es-tu? » à la jeune fille qui s'avance à l'entrée du Pont Chinvat et dont la beauté resplendit plus que toute autre beauté jamais entrevue au monde terrestre, elle répond : « Je suis ta propre Daênâ [104] », — ce qui veut dire : je suis *en personne* la foi que tu as professée *et* celle qui te l'inspira, celle pour qui tu as répondu *et* celle qui te guidait, celle qui te réconfortait *et* celle qui maintenant te juge, car je suis en personne l'Image proposée à toi-même dès la naissance de ton être et l'Image voulue enfin par toi-même (« j'étais belle, tu m'as faite plus belle encore »). C'est pourquoi *Daênâ* est également *Xvarnah,* Gloire et Destin personnels, et comme telle elle est « ton *Αἰών*, ton Éternité [105] ». Il n'est pas au pouvoir d'un être humain de détruire son Idée céleste; mais il est en son pouvoir de la trahir, de s'en séparer, de n'avoir plus en face de lui à l'entrée du Pont Chinvat que la caricature abominable et démoniaque de son moi livré à lui-même sans répondant céleste.

Et Daênâ-Sophia a des « sœurs », lesquelles en sont comme les préfigurations, les médiatrices et les annonciatrices, dans la perspective où s'ordonne la séquence idéale des événements visionnaires. Il y a l'Ange *Chisti,* celle que célèbre le Yasht XVI précisément dédié à Daênâ [106]. Son nom, à elle aussi, comporte l'idée de Lumière active qui illumine et révèle une Forme de lumière. C'est elle qui à chaque être confère la faculté de vision, principalement au liturge à qui elle fait *voir* et pénétrer le sens des paroles et des gestes du Rituel. Aussi le Yasht (strophe 2) le rappelle-t-il : « À elle sacrifia Zarathoustra disant : Lève-toi de ton trône, viens de la Demeure-des-Hymnes, ô très droite Chisti, créée de Mazda et sainte. » À la liturgie consacrée à Daênâ, c'est donc Chisti qui se rend présente à la vision mentale, comme médiatrice de sa « sœur » et comme agissant elle-même cette liturgie. Elle en porte les oblations, elle en est en personne la prêtresse. Étant celle qui confère la vision, elle *est* donc elle-même la vision qui définit les traits de son iconographie : longue et haute de taille, vêtue de blanc et blanche elle-même [107]. Elle donne son sens proprement sacral-liturgique à la trilogie zoroastrienne « pensée, parole, action », et c'est pourquoi Daênâ, qui dans l'être humain a son centre, son « siège » (cf. ci-dessus, note 94) dans l'*action* sainte qu'active la pensée méditante (Spenta Armaiti), est visualisée dans la personne de sa « sœur », son image parèdre, dont les traits correspondent à ce qui est éprouvé et vécu au cours de l'*action* liturgique. Cette action place l'homme en Erân-Vêj, *in medio mundi,* où communiquent les Célestes et les Terrestres. Comme Ange de la liturgie, Chisti est ainsi la médiatrice de sa sœur Daênâ, c'est-à-dire celle par qui l'action liturgique devient une vision et une anticipation de la rencontre eschatologique [108].

C'est à semblable anticipation que l'âme est encore conviée par cette autre « sœur » de Daênâ qui est l'Ange *Ashi Vanuhi*, et qui dans la trilogie des puissances plus haut décrites venait, elle aussi, en médiatrice entre Spenta Armaiti dont elle est la « fille », et Daênâ dont elle est la « sœur ». Ses traits en portent la ressemblance : elle est, elle aussi, « la fille d'Ahura Mazda, la sœur des Archanges[109] »; elle assume la forme d'une belle et altière jeune fille, à la ceinture haut nouée, pure, noble et invincible[110]. Non seulement les traits de son iconographie reproduisent ceux des autres Anges féminins (Daênâ, Ardvî Sûrâ), exemplifiant ainsi la même Image archétypique, mais elle assume avec Ardvî Sûrâ le privilège d'une préséance extraordinaire, puisque à l'une et à l'autre (toutes deux détentrices et dispensatrices du Xvarnah), Ohrmazd lui-même, Seigneur des Amahraspands et de tous les Yazatas, offrit des sacrifices en Erân-Vêj[111]. C'est en Erân-Vêj également, c'est-à-dire toujours *in medio mundi*, que Zarathoustra rencontre l'Ange Ashi Vanuhi. L'événement est mis en un relief saisissant par le Yasht XVII. L'Ange-déesse menant son char de Victoire est invoquée comme celle qui possède tout pouvoir et détient elle-même le Xvarnah. Cette *Gloria Victrix* iranienne est bien la sœur des *Nikê* de la statuaire grecque (ces « Victoires » qui furent, et principalement sous des influences gnostiques, à l'origine des premières représentations de l'Ange dans l'iconographie chrétienne primitive). Alors, dressée sur son char triomphal, elle invite Zarathoustra à s'approcher, à monter à côté d'elle sur son propre char : « Tu es beau, ô Zarathoustra, tu es bien fait... à ton corps est donné le Xvarnah et à ton âme longue béatitude. Il en est ainsi que je te l'annonce[112]. »

L'Ange Ashi Vanuhi détient donc et confère le Xvarnah, la Lumière-de-Gloire, mais en même temps elle *est* elle-même aussi cette Victoire, ce Feu victorial. En sa personne se concentrent les significations de Gloire et de Destin, l'*Aura Gloriae* d'un être de lumière. Le mithraïsme l'a comprise ainsi comme *Τύχη* (au sens de *Fortuna victrix, Gloria-Fortuna*[113]). Rencontrer Ashi Vanuhi en Erân-Vêj, être invité par elle à monter à côté d'elle sur son char de victoire, c'est là l'événement psychique qui à la fois anticipe, préfigure et rend possible la rencontre *post mortem* de Daênâ, sa « sœur », Gloire et Destin *accomplis*. Elle est l'*Imago Victrix* de l'âme, sa sacralisation par le Xvarnah, la révélation de son archétype céleste. La vision en Erân-Vêj préfigure l'aurore se levant au Pont Chinvat, et c'est pourquoi la tradition pahlavie reconnaît Ashi Vanuhi, sœur de Daênâ-Sophia, comme étant elle-même Esprit de Sagesse qui guide les êtres de lumière vers la « parfaite existence », c'est-à-dire l'existence « paradisiale »[114]. Aussi bien est-elle appelée « l'Ange de la Demeure paradisiale[115] »,



Planche III. — Paysage de *Xvarnah.*

Anthologie persane, manuscrit daté de Shiraz, 1398 A. D.
Istanbul, Türk ve Islam Müzesi



Planche IV. — Paysage de *Xvarnah*.

Anthologie persane, manuscrit daté de Shiraz, 1398 A. D.
Istanbul, Türk ve Islam Müzesi

comme « auxiliaire » de Spenta Armaiti qui est « notre Demeure ».

Voici, dès lors, que se conjuguent le destin de l'âme, la Fravarti incarnée à l'existence terrestre, et le destin de cette Terre terrestre où elle n'est venue que pour aider Ohrmazd et les Puissances de lumière à la sauver des Puissances démoniaques. Ashi Vanuhi est l'*irradiatrice* du Xvarnah, de la Lumière-de-Gloire; mais l'irradiation de celle-ci, sa persistance, c'est-à-dire l'*irradiance* perdurable ainsi visionnairement instaurée, c'est maintenant cet autre Ange féminin qui est désigné sous le nom d'*Arshtât*[116]. Elle est en sa personne l'*Imago Gloriae* réfléchissant à l'âme l'Image d'une Terre transfigurée à l'image de cette âme qui la transfigure. Pour comprendre la dramaturgie mentale que domine la figure de l'Ange Arshtât, remémorons-nous les implications eschatologiques de l'Image du Xvarnah. Nous entendons le Yasht XIX célébrer les créatures à venir du monde de lumière, lesquelles, en tant que Saoshyants, configureront l'existence terrestre rénovée en une existence ayant la nature du Feu, alors que toutes les créatures posséderont un corps incorruptible de Feu lumineux[117]. Mais c'est là un événement auquel coopèrent, *dès maintenant,* toutes les créatures de lumière : il est la raison même, depuis l'origine, du choix et du combat des Fravartis. Leur capacité d'opérer ou d'anticiper cette métamorphose, les créatures de lumière la tiennent précisément de ce Feu victorial dont l'*irradiance* investie dans les êtres est nommée du nom personnel de l'Ange Arshtât.

La perspective de cette Transfiguration finale *(frashkart),* la conscience d'appartenir aux créatures de lumière qui y coopèrent à tout moment de l'Aiôn, ce sont là des perceptions qui, telle la géographie visionnaire des paysages évoqués précédemment, mettent en œuvre non pas une simple physique s'originant aux perceptions sensibles, mais une physique visionnaire, dont l'énergie transfiguratrice a précisément comme source et comme organe l'*Imago Gloriae* investissant l'âme en sa totalité. Ce qu'annonce une telle perception du Feu de la Gloire tellurique, c'est l'irradiance d'un Feu spirituel portant l'âme à l'incandescence, une Lumière de connaissance salvatrice *(gnôsis)* qui introduit l'âme à la Terre de Lumière, et avec elle tous les êtres composant son monde, le monde dont elle répond. C'est pourquoi il arrivera qu'à la figure de l'Ange Arshtât se substitue celle de Daênâ, lumière de connaissance et *Imago Animae*[118]. Et c'est pourquoi également, au « jugement » qui est la confrontation de l'âme avec les archétypes célestes pour lesquels elle avait à répondre sur terre, l'Ange Arshtât figure à côté de Zamyât, *Dea terrestris,* procédant avec elle à la « pesée » de l'âme, comme auxiliaire de l'Archange Amertât[119].

Car cette confrontation pose à l'âme cette question : de quel

« poids » fit-elle peser son propre Xvarnah pour la transfiguration des êtres? Dans quelle mesure a-t-elle été elle-même un Saoshyant, exauçant ainsi le vœu de sa propre prière : « Puissions-nous être de ceux qui opéreront la Transfiguration du monde » (Yasna 30 : 9). Si Arshtât et Zamyât sont les « juges » de l'âme devant Amertât (« Immortalité »), elles le sont comme l'est aussi Daênâ, leur sœur. L'issue du combat n'offre de choix qu'entre la transfiguration ou la défiguration démoniaque. Pour rendre l'image de la Terre translucide à la figure de l'Ange, en une vision angélomorphique semblable à celle de Fechner, il faut que la forme de l'Ange soit éclose dans l'âme elle-même. Or, c'est en cela que consiste pour l'âme sa naissance à Daênâ, à son Moi « célestiel », et nous avons indiqué déjà comment dans cette eschatologie individuelle s'accomplissait le sens ultime de la profession de foi : « J'ai pour mère Spenta Armaiti, l'Archange de la Terre. » Là même est à pressentir comment Zamyât, l'Ange de la Gloire tellurique, entrevue dans la flamme des aurores aux sommets des paysages de Xvarnah, n'est pas un simple « doublet » de Spenta Armaiti. Zamyât n'est « visible » que pour l'âme en qui et par qui il se vérifie que Spenta Armaiti est la « mère » de Daênâ-Sophia. Naissance au Moi céleste et Transfiguration de la Terre composent le cycle de ce que nous avons essayé de décrire ici comme une « géo-sophie ».

Alors, de cette « géosophie » s'accomplissant par les Anges féminins de la Terre, l'Imagination religieuse mazdéenne a configuré une histoire imaginale, où la vision de l'Archange de la Terre engendrant un être humain encore préterrestre, typifie déjà la génération surnaturelle du Sauveur, l'ultime Saoshyant à venir, au nom et à l'œuvre duquel participe chaque Fravarti par son propre combat.

Gayômart, l'Homme primordial, fut créé en Erân-Vêj, au bord du fleuve Dâitî, au centre du monde. Lorsque Ahriman parvint à faire pénétrer en lui la Mort, Gayômart tomba sur le côté gauche, et comme son corps était constitué du pur « métal », métal absolu constituant la totalité métallique, les sept métaux sortirent de son corps, chacun procédant du membre auquel il correspondait. L'anthropogonie qui forme un pont entre la signification cosmique de l'Homme primordial et les spéculations concernant le microcosme, notifie ici en toute clarté la correspondance des métaux avec les parties du corps humain. Elle donne en outre une précision essentielle : l'*Or,* comme *huitième* métal et à cause de sa prééminence, procède de l'*âme* même (le Xvarnah) de Gayômart et de sa semence. L'Or, que sa noblesse élève au-dessus de tous les autres métaux, symbolise ici *avec* le Moi essentiel, l'âme, laquelle se surajoute aux « membres » particuliers dont elle domine l'ensemble, et auxquels sont rapportés respectivement les métaux. Cet

Or, nous le savons, sera dans la tradition alchimique le symbole par excellence du *filius regius,* du « corps de résurrection », du Soi. Or, c'est cet *Or* que recueillit Spenta Armaiti. *Quarante* ans [120] elle le garda, au bout desquels germa du « sol » une plante extraordinaire, constituant le premier couple humain, Mahryag-Mahryânag, deux êtres si semblables l'un à l'autre, si étroitement unis l'un à l'autre, qu'il était impossible d'y distinguer, moins encore d'y isoler, le masculin et le féminin. C'est sur ces deux êtres, ou plutôt sur *cet* être encore duel, cet androgyne, que descendit un même Xvarnah, une même Lumière-de-Gloire, une même *âme* préexistant à cet organisme physique [121].

Ce que la vision saisit ici, c'est encore l'Événement de l'humanité préadamique (l'Adam-Ève, pas encore l'Adam *et* Ève). L'humanité adamique ne commencera justement qu'avec la postérité de Mahryag *et* Mahryânag, — où le masculin et le féminin, distincts l'un de l'autre, feront *deux.* Ici de nouveau transparaît en profondeur le sens de la profession de foi : « J'ai pour mère Spenta Armaiti, je tiens ma condition humaine de Mahryag et Mahryânag [122]. » La *Terre* qui recueille l'« Or » de Gayômart, ce n'est point la Terre de notre physique commune, mais la « personne » de l'Ange de la Terre, Spenta Armaiti. Ni les catégories de notre géologie, ni celles de l'embryologie naturelle, n'ont à se substituer au mode de perception qui est ici en propre celui d'une « géosophie ». L'être humain que Spenta Armaiti conçoit de son propre fils Gayômart [123], ce n'est pas non plus l'homme de notre actuelle condition humaine. C'est l'être humain total, encore androgyne, Mahryag-Mahryânag. Seulement, parce qu'Ahriman avait fait pénétrer la Mort dans Gayômart, la structure de cet être total, cet androgyne procédant de son *Or,* c'est-à-dire de son *âme* ou de son Soi, dont Armaiti-Sophia est le réceptacle, — cette structure est instable et fragile; elle n'est pas viable sur la Terre en proie aux démoniaques. Finalement, c'est par la scission de sa *dualitude* interne, que cet être donne naissance à sa postérité, l'humanité historique, dont la condition est la seule dont nous ayons l'expérience, et dont l'éclosion est par conséquent postérieure à la grande catastrophe, au « lendemain » de l'invasion du « Mal ».

L'idée d'une dualitude restaurée s'exprimera dans la conjonction *post mortem* de l'être humain avec Daênâ, qui est précisément la « fille de Spenta Armaiti », de même que l'être humain dans sa condition anté-historique ou supra-terrestre en est le « fils ». C'est pourquoi l'Événement accompli dans l'anté-histoire (Spenta Armaiti recueillant l'Or ou le Soi de Gayômart, son propre fils meurtri de Mort) préfigure typologiquement l'Événement qui doit dénouer l'histoire, desceller le seuil de la méta-histoire. Autrement dit : lorsque Spenta Armaiti devient la mère de l'être

humain dans le sens et dans la mesure même où elle est la mère de Daênâ, cette « naissance » réfère à une conjonction eschatologique, telle que le mystère sophianique, inscrit dans le nom même de l'Ange de la Terre, Armaiti-Sophia, se consomme avec l'eschatologie générale. Alors seulement se dévoile le sens profond des textes qui donnent Ardvî Sûrâ Anâhitâ comme l'« auxiliaire », la coopératrice *(hamkâr)* de Spenta Armaiti.

On s'interdirait de comprendre réellement l'histoire imaginale de Gayômart, on ne pourrait rendre justice au mystère iranien de l'Anthrôpos, si l'on isolait la figure de Gayômart de ce dont elle est le principe. Gayômart, Zarathoustra et le Saoshyant final, représentent le commencement, le milieu et la fin de l'Homme et du monde de l'Homme soumis au « mélange »[124]. Zarathoustra est, lui aussi, l'Homme primordial, Gayômart *redivivus,* de même que le dernier Saoshyant sera Zarathoustra *redivivus,* et qu'en sa personne la Gnose mazdéenne anticipe l'exaltation de l'Anthrôpos. Et c'est pourquoi la conception surnaturelle et virginale du Saoshyant, prototype d'une humanité enfin rédimée de la mort, représente par rapport au « moment » de la personne de Zarathoustra, un processus homologue, mais inverse, de celui qui fit procéder de Gayômart, par l'intermédiaire de Spenta Armaiti, l'humanité livrée à la condition mortelle. Cette condition de l'humanité historique s'annonça avec la scission de l'être total, constitué par l'*Or* ou le Soi de Gayômart.

L'Image du Saoshyant est alors l'*antiphanie* de l'Image de l'Anthrôpos ravagé par les Puissances démoniaques. La naissance virginale, par un processus surnaturel, abolit les lois biologiques, ou plutôt elle transcende le sens physique du phénomène, en surmontant la dualité et l'opposition du masculin et du féminin : un seul être en assume la double fonction. De même que l'*Or* issu de Gayômart fut conservé par Spenta Armaiti, sous la protection des Anges de la Terre, de même, non pas la semence au sens physiologique du mot, mais le Xvarnah (l'*Or*) de Zarathoustra, son *Aura Gloriae,* fut recueilli par l'Ange Neryosang, et confié par lui à la Gloire (au Xvarnah) des Eaux, c'est-à-dire à l'Angeéesse Ardvî Sûrâ Anâhitâ, « la Haute, la Souveraine, l'Immaculée ». Ici encore, c'est dans les seuls termes d'une géosophie que peut se percevoir et s'exprimer l'attente de la Transfiguration de l'homme et de la Terre. La Gloire zarathoustrienne est gardée « en personne » par Ardvî Sûrâ, mystiquement dans les eaux du lac Kansaoya, d'où émerge la montagne des aurores, *Mons Victorialis*[125]; veillent sur elle une multitude de Fravartis. À la fin des XII millénaires avec lesquels s'épuisera notre Aiôn, une jeune fille, agissant comme la typification terrestre et visible d'Ardvî Sûrâ en personne, pénétrera dans les eaux du lac mystique.

La Lumière-de-Gloire immanera à son corps, et elle concevra « celui qui doit dompter tous les maléfices des démons et des hommes [126] ». C'est pourquoi la Vierge-Mère, Eredat Fedhri, est d'ores et déjà elle-même saluée du nom de Vispa Taurvairi (« celle qui dompte tout »), l'*Omnivictrix*. Ardvî Sûrâ Anâhitâ, conservant le Xvarnah de Zarathoustra, duquel doit éclore le héros de la restauration finale (l'*apokatastasis*), est donc bien, comme le dit la liturgie [127], la « coopératrice » de Spenta Armaiti, conservant l'Or issu de Gayômart; et Vispa Taurvairi est la Femme terrestre qui les typifie l'une et l'autre. L'eschatologie mazdéenne s'achève, elle aussi, comme mystère sophianique de la Terre, par une exaltation de la Sophia [128].

Tout cela, bien entendu, s'accomplit en Erân-Vêj (où mourut Gayômart, où naquit Zarathoustra, où naîtront les Saoshyants, où s'accomplira la Liturgie finale embrasant le monde); aussi toute cette dramaturgie n'est-elle, elle-même, perceptible qu'en Erân-Vêj, au *centre du monde*, c'est-à-dire au *sommet de l'âme*.

Nous avions entendu Fechner se désoler parce que de nos jours les visions de cette nature passent pour imaginaires et irréelles. Peut-être sommes-nous plus à même aujourd'hui qu'on ne l'était au siècle dernier d'apprécier les philosophies qui n'ont pas confondu ce qu'il nous faut appeler désormais l'*Imaginal*, la Réalité correspondant à la perception imaginative, avec l'*imaginaire*, l'irréel. Entre un univers constitué en une pure physique et une subjectivité se frappant elle-même d'isolement, nous pressentons la nécessité d'un monde intermédiaire qui conjoigne l'une et l'autre, quelque chose comme un royaume spirituel des corps subtils. C'est un tel monde intermédiaire que n'ont cessé de méditer, nommément en Iran islamisé, outre les maîtres du soufisme, les adeptes de la philosophie sohravardienne de la Lumière et ceux de la gnose shî'ite. Ce monde intermédiaire n'est plus seulement le centre *du monde* comme Erân-Vêj, mais le centre *des mondes*. Le *mundus imaginalis*, monde des Formes et réalités imaginales, est instauré comme médiateur entre le monde des pures essences intelligibles et l'univers sensible. Cet intermonde, c'est le *huitième* « keshvar », le huitième climat : la « Terre aux cités d'émeraude », la Terre mystique de Hûrqalyâ.

Notes du chapitre I.

1. « Je me promenais au grand air par une belle matinée de printemps. Les blés verdoyaient, les oiseaux chantaient, la rosée étincelait, la fumée s'élevait; une lumière transfigurante reposait sur toutes choses; ce n'était là qu'un petit fragment de la Terre... et pourtant l'idée me semblait non seulement si belle, mais si vraie et si évidente, que c'était un Ange, et un Ange si somptueux, si frais, si semblable à une fleur, et en même temps si ferme et si recueilli, qui s'avançait dans le Ciel... que je me demandai comment il était

possible que les hommes se soient jamais aveuglés au point de ne voir dans la Terre qu'une masse desséchée, et de s'en aller chercher les Anges au-dessus ou à côté, dans le vide du Ciel, pour ne les trouver nulle part. Voilà pourtant une conception qui passera pour une extravagance. La Terre est un globe, et ce qu'elle peut être encore d'autre, il faut aller le chercher dans les cabinets d'histoire naturelle. » *Über die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, Leipzig, 1861, pp. 170-171.

2. *Sîrôza*, 28ᵉ jour.

3. Cf. sur le mot *spenta*, H. W. Bailey, *Iranian Studies*, III, in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII (1934), notamment p. 292. J. Hertel, conformément à son herméneutique générale de l'Avesta, y voit la qualification d'un être auquel immane une effusion ou effluence de la Lumière céleste; il reste à préciser que cette Lumière est une Énergie et que l'être *spenta* est précisément celui qui active et communique cette Énergie, cf. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Irans* (abrév. ici = *Religionen*), deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig, 1938, p. 442. Cf. également H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, II. *Glossar*, Uppsala, 1931, p. 5, s. v. *afzônikih* (*afzôn* : surabondance, force exubérante), où le mot est mis en rapport avec le lexique technique d'Ibn 'Arabî, commun à nos théosophes émanatistes, avicenniens ou sohravardiens.

4. Le *Garôtmân*, le plus haut degré du Paradis.

5. Yasht XIX, 16-18; comparer Yasht XIII, 83-84.

6. Il est dit qu'Ohrmazd créa les Amahraspands, cf. *Bundahishn*, chap. I, in H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, I (*Journal asiatique*, avril-juin 1929 et juill.-sept. 1931, abrév. ici = *Questions* I et II), pp. 218-219, mais il est également le septième (ou le premier) d'entre eux. Il est dit qu'Ohrmazd a réparti entre eux le soin de sa création (*ibid.*, p. 231), mais il est dit aussi que tous les Sept ensemble produisirent la Création par un acte liturgique, c'est-à-dire en célébrant la « Liturgie céleste » (*ibid.*, p. 237), et que chacune des Sept Puissances de l'Heptade de Lumière a produit sa propre Création (*Shâyast lâ-shâyast*, XV, 4, où Ohrmazd déclare lui-même à son prophète : « *Chacun de nous* a produit sa propre Création »). La création des Archanges est également conçue comme une évocation ou une émanation produisant leur être « comme un flambeau que l'on allume à un autre flambeau »; le premier est évoqué directement par Ohrmazd, chacun des six autres est révélé, advient à l'être, par l'intermédiaire de celui qui le précède (*Ayâtkâr-i-Zhâmâspik*, éd. G. Messina, Roma, 1939, III, 3-7). Ohrmazd peut les éprouver en leur demandant : « Qui *nous* a créés ? » Et Arta Vahishta, le plus beau d'entre eux, de répondre : « C'est toi » (cf. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, t. II, Paris, 1892, p. 311); il est vrai que l'épreuve a surtout le sens d'un *choix* primordial décidé contre l'Antagoniste. Et un autre texte nous montre le concile des Archanges s'entretenant pour choisir lequel d'entre eux serait leur seigneur (*Zhâmâspik*, III, 8-9).

7. Cf. déjà ci-dessus, note 6, *Shâyast lâ-shâyast*, XV, 4, etc.; le cas est si fréquent que l'on ne peut donner ici l'inventaire des références.

8. Cf. Nyberg, *Religionen*, pp. 207 et 226, où H.-S. Nyberg parle d'un « hénothéisme »; j'ai préféré le terme de « kathénothéisme », en pensant au sens dans lequel l'emploie Mᵐᵉ Betty Heimann, *Indian and Western Philosophy*, London, 1937, p. 35.

9. Cf. *De Somniis*, I, 157, et Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 3. Auflage, Leipzig, 1881, p. 379 n. 4; comparer H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge Mass., 1948, I, pp. 377 ss.

10. Cf. Louis H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay (s. d.), pp. 18 ss. (d'après le grand Bundahishn, XXVI, 4, Darmesteter, *op. cit.*, II, p. 306). Sur les traces d'une iconographie réelle, cf. Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, t. II, p. 284 n. 3; L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, p. 416.

11. *Bundahishn*, Nyberg, *Questions* I, pp. 220-221.

12. *Mênôkê-Yazishn*, cf. ci-dessus, note 6.

13. Il y a lieu de méditer une sentence comme celle-ci : « De la lumière terrestre (*gêtik rôshnih*), Ohrmazd créa la véridicité (*râstgôbishnih*) », *Questions* I, pp. 216-217. Cette sentence suffirait déjà à montrer qu'il ne faut pas traduire les concepts mazdéens, comme on le fait trop souvent, par des équivalents n'éveillant que l'idée d'un moralisme abstrait; par exemple, lorsque l'on se contente de traduire *asha, arta*, par « justice ». J. Hertel traduisait par « das Licht-des-Heils ». La sentence rappelée au début de la présente note pourrait conduire à ce même sens par une voie indépendante des théories de Hertel. Les *ashavan* ne sont pas simplement des « justes », cf. Nyberg, *Religionen*, pp. 133 et 368.

14. Cf. *Shâyast lâ-shâyast*, tout le chapitre XV.

15. Les Dieux-Anges de Proclus sont les herméneutes de la déité cachée; leur rôle théurgique de démiurges est un aspect de cette médiation essentielle; il y a des Anges célestes créateurs, générateurs et sauveurs. Leur multitude est groupée en chœurs qui escortent l'Archange ou le Dieu qui les conduit, et dont ils diffusent l'Énergie dans les parties du cosmos relevant de sa hiérurgie et de sa providence, cf. F. Cumont, *Les Anges du paganisme*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, juill.-oct. 1915, pp. 171 ss. Lorsqu'ils se montrent aux hommes, « leur beauté admirable et l'éclat de leur lumière les rapprochent de la splendeur divine ». Mais c'est formuler un jugement tout à fait superficiel que de dire « l'homme organise toujours le Ciel à l'image de la Terre » (p. 164). Car si c'était l'inverse? Si l'homme cherchait, du moins dans ses rituels sacrés, à organiser la Terre en y projetant une *Imago* qui est précisément l'image de son Paradis? (Cf. ce que Mircea Eliade a admirablement thématisé comme « nostalgie du Paradis ».) Bien entendu, une phénoménologie de l'*Imago*, de la Forme imaginale, déborde les problèmes auxquels se limite l'historicisme.

16. Elle est sur le même plan angélologique que Daênâ; elle est l'*Imago Terrae*, telle que peut la percevoir l'âme précisément conforme à Daênâ, fille de Spenta Armaiti; cf. encore *infra*, § 4.

17. Sur les étymologies du mot *Fravarti* (ou *Fravashi*), cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, 1943, pp. 107-110.

18. Cf. le Yasht qui leur est dédié : Yasht XIII, 1-2, 9, 12-13, 22, 28-29. Semblables aux Walkyries, la lance en main, en longues chevauchées, elles veillent sans cesse aux hauts remparts du Ciel, cf. *Bundahishn*, VI, 3 et *Zât-Spram*, V, 2 (Pahlavi Texts, translated by E. W. West, Part I, Oxford, 1880, pp. 25 et 167).

19. Cf. *Yasna*, XXIII, 2; XXVI, 2; Yasht XIII, 80, 82, 85; *Mênôkê-Xrat*, XLIX, 29; sur cette cosmologie « en style gothique », redoublant la dimension archétypale, cf. notre étude sur *Le Temps cyclique* (Eranos-Jahrbuch, XX, 1952, p. 171). On en manque de loin le concept propre en comparant simplement les Fravartis aux « âmes des ancêtres »; n'admettent en effet cette comparaison ni les Fravartis des Célestes, des Yazatas, ni celles des humains de la création de lumière dont l'incarnation est encore à venir et qui sont pourtant invoquées dans les liturgies.

20. Conception admise déjà dans le plus ancien christianisme, cf. passage du « Testament du Seigneur », cit. in J. H. Moulton, *« It is his Angel »* (The Journal of Theological Studies, III, 1902), p. 518 : « Cujusvis enim animae simulacrum seu typus coram Deo ante constitutionem mundi stat. » Comparer le grand *Bundahishn*, chap. III : des cinq énergies créées pour la rédemption de l'homme (corps, âme, esprit, individualité et esprit tutélaire), l'esprit tutélaire *(fravahr)*, c'est ce qui est devant Ohrmazd le Seigneur (Nyberg, *Questions* I, pp. 232-233).

21. *Questions* I, p. 237.

22. Cf. le Yasht XI, 21-22, honorant le « corps » *(kehrpa)* de chacune des Puissances archangéliques.

23. Cf. H. S. Nyberg, *Glossar*, pp. 251-252, s.v. *zâm* et *zamik*.

24. Cf. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, pp. 378 ss.

25. Cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch, XVIII, 1950), pp. 76 ss.

26. Cf. *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris. Gallimard, 1978, tome II, pp. 349 ss., et tome IV, index s. v. imaginal. Comparer ci-dessous chap. II, §§ 3 et 4, et les textes traduits dans la seconde partie.

27. Voir *ibid.*, t. II, pp. 101-102, 162.

28. Cf. le tableau récapitulatif de toutes les traductions proposées, dressé par H. W. Bailey, *op. cit.*, pp. 75-77.

29. Sur la conjonction de ces deux aspects en une même « personne archétype », cf. *Temps cyclique*, pp. 174-183.

30. Cette Lumière de Gloire, qui est par excellence l'attribut des Amahraspands et des Izads, prend chez les êtres terrestres, comme forme prééminente, la forme du *Xvarnah* royal (*Kevaêm Xvarnah*, qui est aussi *Farr-e Yazdân*, la Lumière-de-Gloire divine dont l'image demeure si vivante chez les théosophes Ishrâqîyûn, disciples de Sohravardî). Cette Gloire royale cumule en elle-même les trois formes du Xvarnah, celui des prêtres, celui des laboureurs, celui des guerriers, trois formes correspondant aux trois formes sacrales du Feu. Cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, pp. 615 ss., introd. au Yasht XIX. Voir aussi *En Islam iranien*, tome IV, index s. v. Xvarnah.

31. Cette identification entre le *Xvarnah* et l'âme, dont les conséquences sont considérables, a été soulignée par H. H. Schaeder, en marge de sa traduction d'un passage du grand *Bundahishn* relatif à l'anthropogonie, cf. R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (abrév. ici = *Studien*), Leipzig, 1926, p. 230, n. 1.

32. Cf. notre trad. du *Pand Nâmak i Zartusht* (Le Livre des conseils de Zartusht, traduit du pahlavi), in *Poure Davoud Memorial Volume*, II, Bombay, 1951, pp. 144-145 (traduction malheureusement publiée cinq ans après son envoi, sans que l'on ait pu revoir ni le manuscrit ni les épreuves; tout en nous félicitant de sa publication par nos amis zoroastriens, nous nous excusons des multiples fautes d'impression aussi inévitables que désastreuses. Nous espérons en donner une réédition).

33. Cf. *Bundahishn*, chap. xi (Pahlavi Texts, i, pp. 32 ss.); F. Spiegel, *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*, III. Bd., Leipzig, 1863, p. 53; F. Justi, *Der Bundehesh* zum ersten Male herausgegeben... übersetzt und mit Glossen versehen, Leipzig, 1868, p. 214.

34. Cf. *Vendidâd*, xix, 129 ss.; *Vispered*, xi, 1; Ringbom, *Graltempel und Paradies*, pp. 279 ss.

35. Cf. *Dâtistân-i-Dînik*, xxxvi, 3-6 (Pahlavi Texts, ii, pp. 78-79). Darmesteter (*Zend Avesta*, ii, p. 547, n. 265) interprète ainsi les noms des six héros : à l'ouest, celui « qui enseigne la route à la lumière »; à l'est, celui qui l'enseigne « au soleil »; au sud, celui « qui agrandit la Gloire » et celui « qui répand la Gloire »; au nord, celui « qui prie son désir » et celui « qui a le bienfait désiré ».

36. Grâce à un animal mythique maintenant conservé en un lieu secret jusqu'au *Frashkart* où il doit être sacrifié et son corps servir à la composition du breuvage d'immortalité.

37. Mentionnons à ce propos la présence dans le mazdéisme, d'un sentiment œcuménique de l' « Église invisible ». Comme Zarathoustra avec sa révélation n'a été envoyé qu'en Xvaniratha, tous ceux qui dans les autres keshvars sont des croyants, ne peuvent l'être comme des adeptes directs de Zarathoustra; ils le sont de façon médiate, c'est-à-dire à la façon des premiers fidèles de la pure foi primitive (Pôryôtkêshân); créés par Ohrmazd, ils ont conservé cette pureté, vivant conformément à la religion mazdéenne sans la connaître et formant une « communauté invisible » avec les croyants zoroastriens (cf. Spiegel, *op. cit.*, iii, p. 239, n. 1). C'est pourquoi l'*Afrîn Gâhanbâr* (Darmesteter, *Zend Avesta*, iii, p. 180) mentionne « les bons êtres des sept keshvars, ceux qui croient en la bonne et pure Daênâ des *Pôryôtkêshân* »; leurs Fravartis sont également mentionnées (Yasht xiii, 17).

38. Cf. Yaqût, *Mo'jam al-Boldân*, Le Caire, 1926, i, p. 25; comparer la mise en œuvre de ce procédé de figuration chez Bîrûnî, *Kitâb al-Tafhîm*, éd. Homâyî, Téhéran, 1318 h. s., p. 196.

39. Le procédé offre de nombreuses connexions avec d'autres projections de Formes imaginales. Le nom même de Xvaniratha éveille l'image d'une roue, roue centrale entourée de six autres, le monde entier ayant à son tour la forme d'une roue. Les six limites entre les keshvars peuvent être imaginées comme partant de Xvaniratha (comme les rayons d'un moyeu). L'ensemble de la Terre entourant le keshvar central se partage ainsi en six secteurs correspondant à six arcs de cercle sur la périphérie du monde (cf. fig. 1). À son tour, par une nouvelle division, le cercle terrestre peut se mettre en correspondance avec le cercle céleste partagé en douze régions, les six keshvars étant mis ainsi en relation directe avec les douze signes du zodiaque. On trouve également en Occident (ms. du ix[e] siècle) ce même procédé de figuration du *Medium Mundi*. Ces figures, de source iranienne ou chrétienne, sont analogues à celle qui est connue dans le bouddhisme comme *Bhavacakra* (roue de la vie et de la mort). Pour tout cela, cf. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, pp. 279-285, et H. Leisegang, *La Gnose*, trad. J. Gouillard, Paris, 1951, p. 22, pour la pl. II, p. 16. Bien entendu, le complexe d'intentions diffère de part et d'autre, mais dans la mesure où le diagramme bouddhique (dont les « six champs réservés entre les rais de la roue représentent les six formes d'existence de tous les êtres ») fut utilisable également comme schéma des divisions terrestres, on peut considérer le procédé de figuration de la Terre aux Sept Keshvars, comme une construction analogue à un *mandala;* il suffit en outre d'y inscrire les figures et noms des six Saoshyants-Bodhisattvas qui ont été mentionnés ci-dessus (comparer la disposition des sept Archanges dans certaines icônes russes), pour que l'instrument de méditation soit parfait.

40. Dans un mémoire d'une extrême richesse, Louis Massignon a pour la première fois dégagé certaines homologies suggestives (cartographie, art des jardins, procédés

d'écriture); cf. *Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures : l'arabe et la gréco-latine* (Lettres d'humanité, t. II, 1943), pp. 137 ss. Texte reproduit in *Opera minora*, édit. Y. Moubarac, Dar al-Maaref, Liban, Tome I, 1963, pp. 172 à 186.

41. Jardins clos, parfois immenses, dont le souvenir est resté vivant dans l'imagination iranienne (sur leurs descriptions dans quelques textes classiques, cf. Ringbom, *op. cit.*, p. 272, n. 22; comparer pp. 53 ss.). Le jardin-paradis symbolise la Terre, tout autant qu'il fait de la Terre un symbole. C'est ainsi que le jardin iranien, du moins tel qu'il fut et tel qu'il demeure en son archétype, présente ces quinconces d'arbres massés autour de la pièce d'eau centrale comme les keshvars autour du keshvar central originel. De l'horizon qu'ils limitent, leur hauteur descend progressivement; se rassemblant, se recueillant eux-mêmes vers le centre, ils concentrent également le recueillement de la pensée au miroir de la contemplation, laquelle alors s'exalte silencieusement en la vision mentale de l'Image enfin retrouvée (cf. Massignon, *op. cit.* dans la note précédente).

42. Ce que ne permettait pas le schéma de Ptolémée évoqué plus haut; Bîrûnî, *Tafhim*, éd. cit., p. 191.

43. Cf. E. Benveniste, *L'Erân-Vêzh et l'origine légendaire des Iraniens*, in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII (1934), pp. 265-274.

44. H. S. Nyberg, *Religionen*, pp. 396-403.

45. Cf. tout particulièrement Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, pp. 325-329, et *Images et Symboles*, pp. 33-65 (le chapitre sur « le symbolisme du centre »).

46. Mentionnons en passant que les historiens surpris par ces « Événements en Erân-Vêj », se sont posé bien des problèmes. Ohrmazd, le « Dieu suprême » des Aryens, est « prêtre » certes (Yasht I, 12), mais comment est-il le prêtre d'une Déesse et lui adresse-t-il des prières? Plus encore, on rappellera (ci-dessous § 4) qu'un autre « Ange féminin » de l'Avesta, Ashi Vanuhi, est semblablement honoré par Ohrmazd. Ce sont ces traces, jointes à une nouvelle interprétation d'une Gâthâ ou Psaume servant de liturgie nuptiale (Yasna, 53), qui ont conduit très légitimement M. Nyberg à développer l'hypothèse que la communauté zoroastrienne primitive des Gâthâs vivait probablement sous le régime du matriarcat (*Religionen*, pp. 252 ss., 271-272). Cependant, comme nous l'avons rappelé, l'Avesta canonique forme un tout, et il a pu être récité d'un bout à l'autre, sans que la piété y perçoive les contradictions que pourrait relever une analyse des « stratifications » historiques... Parler de « syncrétisme » est une explication un peu trop bonne à tout; nous proposions plus haut (n. 8) le terme de « kathénothéisme » pour désigner le processus intime d'une dévotion vécue qui est insensible à ces « contradictions ». En outre, il ne faut jamais perdre de vue le rôle eschatologique d'Ardvî Sûrâ (parallèle au rôle primordial de Spenta Armaiti, dont elle est l'auxiliaire), conservant le *Xvarnah* de Zarathoustra dans les eaux d'un lac mystique, en vue de la conception du Sauveur final que mettra au monde la Vierge-Mère Vispa-Taurvairi (cf. *infra*, § 4). Toutes ces Figures hypostasient un Divin féminin dont la présence concourt justement aux traits caractéristiques du sentiment religieux mazdéen. — Signalons encore que M. Joseph Campbell, l'éditeur des œuvres posthumes de Heinrich Zimmer, indiquait naguère comment on pourrait déceler dans la réforme dualiste zoroastrienne, la résurgence en Iran de facteurs religieux appartenant au monde matriarcal pré-aryen, in *Philosophies of India*, New York, 1951 (Bollingen Series, XXVI), pp. 185-186, n. 6.

47. Cf. *Vendidâd*. II, 21 ss.; comparer *Dâtistân-i-Dînîk*, XXXVII, 126 ss. D'autres traditions (*Mênôkê Xrat*, XXVII, 27-28, LXII, 15-19) font de ce *Var* un lieu construit en Erân-Vêj, mais sous la Terre, sécrétant alors sa propre lumière, sans qu'il soit besoin du soleil, de la lune et des étoiles. Là furent portées et sont préservées celles d'entre les créatures qui étaient les plus belles et les plus exquises. — On a rapproché à juste titre cette conception de la conception mandéenne de Mshunia Kushta (Hastings, *Encycl. of Relig. and Ethics*, t. II, 702 à 708; Brandt, *Mandäische Religion*, p. 154), terre mystérieuse et invisible où habitent des humains parfaitement beaux, bons et heureux, par laquelle, après les catastrophes finales, sera repeuplé le monde transfiguré, et où s'opère *post mortem* la rencontre avec l'Image ou *Alter Ego* céleste. La comparaison avec le mandéisme est d'autant plus intéressante que nous verrons plus loin d'autres traditions iraniennes postérieures concernant la Terre mystique de *Hûrqalyâ* (traditions *ishrâqîya* et *shaykhîya*). Or, aux confins des XVIIIe et XIXe siècles, lorsqu'on interrogea Shaykh Ahmad Ahsâ'î (fondateur de l'École shaykhie) sur ce mot insolite désignant la Terre céleste où est préservée la semence des Corps de résurrection, il répondit : « C'est un mot en usage chez les Sabéens (c'est-à-dire les Mandéens) de Basra. » Cf. ci-dessous, seconde partie, art. IX, 3. Ce sont

toutes ces données qu'il faudrait rassembler dans le projet d'une ontologie du *mundus imaginalis*.

48. Dont on s'est étonné comme d'une bizarrerie ou d'une contradiction, du fait que Zamyât n'y soit plus nommée! Nous espérons suggérer autrement ici les relations entre l'*Imago* et l'angélophanie, la manière dont se révèle l'Ange dans les relations hiérurgiques éprouvées par l'âme à qui il « se montre ».

49. *Sîrôza*, 28[e] jour.

50. *Bundahishn*, chap. VIII (Pahlavi Texts, I, pp. 29-30).

51. *Bundahishn*, chap. XII (*ibid.*, pp. 34 ss.).

52. Yasht X, 50; Yasht XII, 23.

53. *Bundahishn*, VIII, 4.

54. Pour être complet, mentionnons le mont Terak (Taera), pic central du mythique Alborz et centre du monde, autour duquel révolutionnent les corps célestes, *ibid.*, V, 3-4; XII, 4; Yasna 41 : 24; Yasht XV, 7; XIX, 6.

55. Yasht V, 3; le Yasht est dédié en entier à Ardvî Sûrâ et en décrit les hiérophanies en traits si précis que l'on en a inféré leur correspondance avec des statues ou images de la Déesse « que traînent quatre chevaux blancs (13)... Ayant la forme d'une belle jeune fille, très forte et de belle taille, la ceinture haut liée, pure, noble et d'un sang illustre, éblouissante (64, 78, 126)... Sur sa tête un diadème d'or, aux cent étoiles, aux huit rayons (128)... Elle porte des vêtements de peau de castor... c'est de l'or noyé d'argent (129) ». Yasht X, 88; XII, 24; XIII, 6; Yasna 64 : 14, etc.

56. Yasht V, 96; cf. déjà *supra* n. 46 et *infra* § 4, le rôle eschatologique d'Ardvî Sûrâ conservant dans les Eaux dont elle est la Déesse, le *Xvarnah* par lequel s'accomplira la conception mystique du Sauveur final.

57. *Bundahishn*, IX, 6; XVIII, 1-4; XXIV, 27; cf. Ringbom, *op. cit.*, p. 293 (le grenadier?).

58. *Ibid.*, XXVII, 4; il est « le chef des plantes » (XXIV, 18).

59. Yasht XII, 17; c'est l'arbre où réside l'oiseau Sîn, la *Sîmorgh* (Saena-meregha, féminin dans l'Avesta), cf. Darmesteter, *op. cit.*, II, p. 495, n. 26. *Sîmorgh* deviendra plus tard, au XII[e] siècle, le symbole central d'un grand poème mystique en persan de 'Attâr, le *Mantiq al-Tayr* : voir notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, tome I, pp. 229-236. Sîmorgh joue également un grand rôle dans les récits mystiques de Sohravardî, voir notre livre *L'Archange empourpré : quinze récits et traités mystiques de Sohravardî traduits du persan et de l'arabe*. Paris, Fayard, 1976, index s.v. (abrév. ici = *Archange empourpré*).

60. Ringbom, *op. cit.*, pp. 292 ss., 406 ss., 448.

61. *Bundahishn*, XII, 6 (Ausindom); XIII, 3-5.

62. Cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, p. 633, n. 98. Le rayon de l'aurore *Oshbâm* est « ce rayon de soleil qui vient depuis le moment où la lumière du soleil est visible, sans que son corps le soit encore, jusqu'au moment où il devient visible (l'aube). Sa fonction est de donner l'intelligence aux hommes », *ibid.*, p. 316. Sur les deux mots comme ayant racine commune (*ush*, oreille, entendement, *et aussi* aurore, cf. latin *aures, aurora*), cf. Herzfeld, *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, II, p. 90 (comparer J. Hertel, *Die awestischen Herrschafts-und Siegesfeuer*, Leipzig, 1931, p. 17). Comme le montre le Yasht XIX, 66, dans la tradition plus tardive, l'Imagination active semble avoir projeté et appréhendé cette hiérophanie dans la montagne surgissant de l'actuel lac Hâmûn (à la frontière irano-afghane), identifié avec le lac Kansaoya (Kansu, Kayânsêh, etc.), et qui serait alors le mont appelé Kûh-e Khwâjeh (Montagne du Seigneur). Herzfeld a donné une belle description du mystérieux bloc de basalte émergeant de la plaine du Séistan, aux lueurs de l'aurore (*op. cit.*, p. 99). Montagne identifiée également avec *Mons Victorialis* que mentionne le fragment du « Livre de Seth » contenu dans l'*Opus imperfectum in Matthaeum* (cf. G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma, 1933, pp. 65-67 et 83). Comme ce lac est celui dont les eaux conservent le Xvarnah de Zarathoustra en vue de la conception virginale du Sauveur à venir (cf. *supra*, n. 46 et 56), on comprend d'autant mieux comment ici l'exégèse chrétienne a valorisé la prophétie zoroastrienne, en faisant venir les Rois Mages de *Mons Victorialis*. À cette même montagne se rattache aussi le souvenir du roi Gondopharès, dont la figure est introduite dans l'hagiographie chrétienne par le livre gnostique des *Actes de Thomas;* avec ce livre, on évoque le célèbre « chant de la Perle » ou Hymne de l'âme, préfiguration de la Quête de Parsifal. De là à identifier Kûh-e Khwâjeh, *Mons Victorialis*, avec Mont Salvat, il n'y avait qu'un pas. Mais cela malheureusement ne suffit pas à vérifier l'hypothèse d'un « Pârsîwâl-Nâmeh », un « Livre de Parsifal » en persan!

63. *Sîrôza,* § 26, cf. Darmesteter, *op. cit.,* II, p. 316; comparer *Dâtistân-i-Dînîk,* xxx, 2.

64. *Sîrôza,* § 39, *ibid.,* p. 321. D'autres figures d'« Anges féminins » seraient à mentionner ici, en rapport avec les annonciations eschatologiques de l'aurore : *Pârendi,* associée plus particulièrement avec Daênâ et Ashi Vanuhi (cf. *infra* § 4, et Louis H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions,* pp. 155-156); *Bâmyâ* (Rayonnante, Radieuse), qui guide le char de Mithra et, la troisième nuit après la mort, apparaît à l'âme sainte lorsque Mithra gravit la montagne; dans le manichéisme, elle devient « l'Ami de la Lumière » (*ibid.,* p. 139); *Ushah,* qui porte le nom même de l'aurore (*ibid.,* p. 164); *Ushahina,* spécialement l'Ange des heures comprises entre minuit et le moment où les étoiles deviennent invisibles (*ibid.,* p. 165).

65. *Bundahishn,* xii, 7; *Dâtistân-i-Dînîk,* xxi, 1 ss.; xxxiv, 1-4.

66. *Ibid.,* xxxiv, 3.

67. Comme en a jugé un peu trop hâtivement E. Herzfeld, *Zoroaster and his World.* Princeton, 1927. I. p. 352.

68. Ce mode de perception est une constante. C'est ainsi que la mère de Zarathoustra, avant sa naissance, voit en rêve le Xvarnah « en personne » sous la forme d'un adolescent de quinze ans (cf. début du *Zarâtusht-Nâmeh*). Au plan de la philosophie spéculative, correspondrait ici la cosmologie avicennienne, laquelle est en quelque sorte une phénoménologie de la conscience angélique, saisissant chaque Ciel comme la « pensée » d'un Ange. Nous ne pouvons malheureusement pas insister ici sur cette correspondance essentielle.

69. Nous avons déjà appelé ci-dessus (n. 31) l'attention sur l'extrême importance d'un passage du grand *Bundahishn* où le Xvarnah est identifié avec l'âme même.

70. Voir notamment un article de Pierre Deffontaines, *Valeur et limites de l'explication religieuse en géographie humaine* (in revue *Diogène,* n° 2, avril 1953, pp. 64 ss.). En revanche, lorsque de nos jours il n'est plus question de la « terre » que comme du « support de la culture » ou comme d'une « fonction sociale », on peut mesurer quelle déchéance frappe le phénomène de la Terre, tel qu'il se montre à la conscience socialisée.

71. Ce manuscrit appartient maintenant au musée de l'Evkaf à Istanbul. C'est un imposant volume (31 × 20 cm) d'un millier de pages contenant une anthologie des poètes persans, en tête de laquelle vient l'œuvre de Nezâmî. Il a été étudié, et les planches publiées, par Mehmet Aga-Oglu, *The Landscape miniatures of an Anthology manuscript of the Year 1398 A. D.,* dans la revue *Ars Islamica,* vol. III, Part 1. pp. 77-98 (Ann Arbor, University of Michigan, The Research Seminary in Islamic Art, 1936). Sur douze des peintures, onze sont insérées dans la portion du livre contenant les romans-poèmes de Nezâmî. Ce qu'il y a de frappant, c'est que ces peintures n'ont aucun rapport ni avec le texte même de Nezâmî, ni avec la manière dont sont traités habituellement, dans les miniatures, les sujets de la littérature persane post-islamique, y compris les motifs empruntés aux œuvres de Nezâmî. Les hautes montagnes peintes en pleine page, l'Eau bondissante d'Ardvî Sûrâ, les cyprès (arbre sacré de Zarathoustra, peut-être le Gaokarena), les couleurs fantastiques transfigurant le paysage et l'embrasant de l'Image du Xvarnah, enfin – exemple unique – pas un seul personnage dans la composition (c'est l'âme *visionnaire* qui est précisément la Présence peuplant et habitant le paysage) : autant de traits et de procédés qui nous situent loin de Nezâmî et de la miniature persane classique. M. Mehmet Aga-Oglu, en commentant les données du problème, a pressenti juste en référant à certains textes du *Bundahishn* (nous les avons évoqués ici même); si l'on tient compte de témoignages attestant la persistance de communautés zoroastriennes dans la province de Kermân (jusqu'à nos jours) et dans le Fârs (jusqu'au xvie siècle), l'idée se fait jour que les peintures de notre Anthologie pourraient avoir pour auteur un artiste zoroastrien. Tout naturellement l'auteur de l'article fut conduit à reprendre le motif du « paysage de Xvarnah ». On sait quelle ardeur J. Strzygowski apporta jadis à formuler et à défendre ce motif (Xvarnah-Landschaft) dont il avait eu l'intuition sans doute géniale; mais celle-ci apparaissait aux purs historiens comme une déduction *a priori,* d'autant plus irritante qu'ils en discutaient la validité sur un plan auquel en fait (à l'insu peut-être de son auteur) elle était étrangère. Si même le motif se fit envahissant à la façon d'un mythe, cela indique déjà que son champ d'application n'est pas en réalité celui où les « faits » sont thématisés de telle sorte qu'ils peuvent et doivent s'expliquer « historiquement » par voie de réduction causale et d'identification matérielle. La signification en ressortit plutôt à la phénoménologie de la perception visionnaire que l'on a essayé de dégager ici. Là même où les connexions matérielles et causales entre les « faits » échappent aux

analyses, il peut y avoir connexion entre les *visions*, lesquelles sont *aussi* des *faits*, mais d'une autre nature (on a déjà référé ici au récent ouvrage de L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, tendant à une valorisation nouvelle du même motif, notamment pp. 113, n. 43; 306; 338). Voir aussi Ipsiroglu, *Die Entstehung des Iranischen Landschaftsbildes* (*Mystische Landschaft einer Gedichtanthologie* 1398). Persica V, 1970-1971 (Annuaire de la Société Néerlando-iranienne). Voir encore le beau livre d'Henri Stirlin, *Ispahan, image du paradis;* préface par Henry Corbin *(Les Cités emblématiques)*. Genève, 1976.

72. Cf. *Bundahishn*, XXVII, toute la longue strophe 24.

73. Pour le symbolisme liturgique de cette botanique « célestielle », cf. J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, 2nd ed., Bombay, 1937, pp. 373-377 (notamment le diagramme fixant la manière de disposer les fleurs au nombre de huit, de les déplacer et de les échanger, pour symboliser les échanges entre le monde terrestre et le monde céleste, etc.).

74. Cf. *Le Livre de Zoroastre (Zarâtusht-Nâmeh)*, de Zartusht-e Bahrâm ben Pajdû, texte persan publié et traduit par Frédéric Rosenberg, St-Petersbourg, 1914, p. 22 (ce livre est un long poème composé en Iran par un zoroastrien, au XIIIe siècle. Abrév. ici = Z. N.). Comparer *Zâtspram*, XXI, 1 (Pahalavi Texts, V, p. 154).

75. Signalons une petite méprise qui a son importance iconographique. Le *Zâtspram*, XXI, 8, décrivant la beauté de l'Archange et sa haute taille (neuf fois celle de Zoroastre) mentionne (s'il faut en croire la lecture de E. W. West) que l'Archange portait sa chevelure roulée « à la manière d'une queue de scorpion ». On ne s'explique pas ce qu'a compris au juste le savant traducteur, lorsqu'il précise (Pahlavi Texts, V, p. 156, n. 8, répét. par Rosenberg, *op. cit.*, p. 27, n. 4) que c'est là un « signe de dualité » puisque le scorpion *(kajdom)* est évidemment une mauvaise créature d'Ahriman. Mais comment un tel signe pourrait-il être sur la personne de l'Amahraspand? La réalité est plus simple. Il s'agit là d'une métaphore classique en poésie lyrique persane pour désigner les boucles et ondulations *(zolf)* de la chevelure (remarque de Moh. Mo'in).

76. Représenté par la « robe parfumée de musc » (préfiguration du corps de lumière de la Terre céleste) que Zarathoustra avait revêtue au sortir des eaux purificatrices du fleuve Dâitî (anticipation mentale de l'eschatologie, Z. N., chap. XXI) et précisément c'est à ce moment-là même que se produit la première théophanie; cf. *infra* le corps appartenant à la Terre de Hûrqalyâ *(jism Hûrqalyî)*. On comprend parfaitement que les extases de Zarathoustra aient donné lieu dans le zoroastrisme aux mêmes problèmes qu'en Islam l'ascension céleste *(Mi'râj)* du prophète Mohammad. Fallait-il comprendre celle-ci comme une ascension *in corpore* (littéralistes orthodoxes)? Comme un ravissement en esprit (les philosophes)? Ou bien avec le corps subtil (shaykhis)? Voir notre livre sur *Avicenne et le Récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954, t. I, chap. IV, n. 304*a*. Or l'Archange dit à Zarathoustra (Z. N., chap. XXII, p. 28) avant de le conduire : « Ferme un instant les yeux », et Zarathoustra les rouvre « au Paradis » (à l'inverse de l'homme Adam endormi à l'éternité et réveillé à la Terre).

77. *Vendidâd*, XXII, 19. Rappelons aussi que c'est en Erân-Vêj, au bord du même fleuve, que se place la « tentation » de Zarathoustra par Ahriman, « tentant » de le détourner de sa vocation prophétique (*Vendidâd*, XIX, 1 ss.). Ahriman est vaincu, écrasé par l'incantation liturgique (on a rappelé ici que la Création est, elle aussi, un acte liturgique).

78. C'est tantôt le mont Savalân, haut sommet de l'Azerbaïdjan (4850 m), tantôt la montagne des aurores (*supra*, n. 62) dans le Séistân.

79. Le *Zâtspram*, chap. XXII, précise pour chacun des entretiens séparés avec les Sept, le lieu et les témoins célestes de la théophanie : v. g. l'entretien mystique avec l'Archange Vohuman « eut lieu » sur les montagnes Hûkairya et Ushidarena, etc.

80. *De antro nympharum*, 6, cit. *in* Jackson, *Zoroaster, the Prophet of ancient Iran*, 5th ed., New York, 1938; Bidez et Cumont, *Mages hellènisés*, II, p. 29 (d'après le témoignage d'Euboulos qui rattache ici l'initiative de Zarathoustra à la fondation des mystères de Mithra).

81. Voir texte *in* Jackson, *op. cit.*, p. 236, et *Mages hellènisés*, II, pp. 28 et 142 ss. Un historien persan du XVe siècle, Mîrkhônd, transmet encore le souvenir de cette ascension d'extase au sommet de la montagne psycho-cosmique, en Erân-Vêj; Zarathoustra aurait dit : « Ce livre (l'Avesta) est descendu vers moi du toit de la maison qui est au sommet de cette montagne » (cit. *in* Jackson, *ibid.*, p. 34, n. 7).

82. Cf. notre étude sur *Le Temps cyclique* (Eranos-Jahrbuch, XX, Zürich, 1952), pp. 174 ss., sur Daênâ-Sophia-Aiôn comme « personne-archétype » (comparer chez Proclus, *Αἰών*

comme hypostase et *les* Αἰῶνες, *The Elements of Theology*, éd. Dodds, pp. 228-229); cf. aussi R. Reitzenstein, in *Historische Zeitschrift*, 126. Bd. (1922), p. 32. n. 1; p. 51.

83. L'étymologie du nom d'Armaiti (Aramati) présente un cas peut-être désespéré. Il est néanmoins possible d'en approcher indirectement le sens; pour plus de détails, cf. *infra*, n. 92.

84. Cf. le *Pand Nâmak i Zartusht* (trad. citée ci-dessus n. 32), pp. 144-145, strophe 2.

85. Cf. texte du grand *Bundahishn*, in Nyberg, *Questions* I, p. 237 (rapprocher ce choix de la scène de la Gâthâ de la grande Décision, Yasna 30). L'idée de cette libre décision, antérieure à l'existence dans le monde des corps matériels, est également attribuée par Shahrastânî à la secte qu'il appelle les « Gayômartiens ».

86. Sur ce concept *(Spandarmatih, Spandarmatîkih)* essentiel pour nous ici, cf. *Dênkart*, IX, chap. 53, 27; chap. 54, 2; chap. 60, 4; chap. 69, 14-15, et 47-48; passages d'un intérêt capital sur lesquels il faudrait insister beaucoup plus que nous ne pouvons le faire ici.

87. Cf. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1926, p. 520; cependant ailleurs (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XLI. Bd., 1922, p. 174), Gressmann objecte à Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 336) qu'il vaut mieux identifier la Sophia avec Daênâ (ce que le premier rapprochement n'exclut nullement, tout au contraire, on le verra plus loin), sous prétexte que Spenta Armaiti n'a pas d'antagoniste démoniaque en propre comme Daênâ; ce qui prouve simplement que l'éminent savant avait perdu de vue ici l'archidémon Taromati.

88. Cf. le curieux passage d'une *Rivâyat* pahlavie, traduit par Darmesteter (*Zend-Avesta*, I, p. 128, n. 5) : « Un jour Zoroastre se tenait devant Ohrmazd, les Amahraspands se tenaient autour de leur chef, mais Spandarmat était près de lui, la main autour de son cou, et Zoroastre lui demanda : Quelle est cette créature qui se tient près de toi et qui te semble si chère? Tu ne détournes pas les yeux d'elle, ni elle de toi; tu ne lâches pas sa main, ni elle la tienne. — Et Ohrmazd répondit : C'est Spandarmat, ma fille, ma maîtresse de maison (du Paradis), la mère des créatures. » Cette qualité de Spandarmat comme « maîtresse de maison » *(kadbânû)* s'est conservée jusque dans la cosmo-angélologie de Sohravardî, cf. ci-dessous chap. II, § 1.

89. Yasna 16, 10; cf. Darmesteter, *op. cit.*, I, p. 144, n. 17. Sur la Sophia comme « Jardin » et comme « Terre », cf. encore J. Pascher, *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon*, Paderborn, 1931, pp. 58 ss.

90. Cf. *Le Livre de Zoroastre*, éd. et trad. cit., chap. XXXII, p. 37 (l'entretien est à interpréter dans le contexte des entretiens de Zoroastre avec chacun des Sept; malheureusement la traduction citée serait à améliorer). À noter aussi l'indication qui ressort de la mention de Daênâ comme « seigneur spirituel » *(ratu)* des femmes « ohrmazdiennes » (Yasna 13 : 1); celles-ci sont toutes associées à Spenta Armaiti dans l'« intention » liturgique qui s'adresse à elle. Or, d'après le commentaire pahlavi de *Vendidâd*, XI, 5, elles sont identiques à l'ange Artâi-Fravart, laquelle typifie en sa « personne » l'ensemble des Fravartis (cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, p. 123); sur le rôle d'Artâi-Fravart lors de la naissance surnaturelle de Zoroastre, cf. *Zâtspram*, XVI, 2.

91. *Dênkart*, IX, chap. 43, 2.

92. Sans remettre en cause un problème étymologique non résolu, cette signification du nom et de la personne de Spenta Armaiti peut être approchée par recoupements. On peut avec E. Herzfeld (dont on est loin d'adopter ici toutes les vues) rapprocher *Armaiti* (Aramati, Armati) et *Tushnâmaiti* (Tushnâmati, thinking-in-silence; in Yasht XIII, 139, c'est le nom propre d'une femme; cf. E. Herzfeld, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1941, I, p. 341). On doit en outre tenir compte de ce que Spenta Armaiti a pour antagoniste direct l'archidémon Taromati (mais mieux vaut alors se garder de la néfaste tendance à ne donner aux concepts mazdéens que de pâles équivalents « laïcisés » par un moralisme inoffensif ou un juridisme tout abstrait; Taromati n'est pas simplement « penser hors de la règle », ni Aramati « penser selon la règle »). On peut encore observer in Yasht XIII, 29 et 73, l'association des mots *tushnishad* (living in silence) et *armêshad* (living in quiet), ce dont Herzfeld (*ibid.*, pp. 353-354) donne comme équivalents grecs σιγῇ et ἠρέμα ἔχειν. Même si l'étymologie ne l'est pas, la représentation est ainsi fixée, d'autant mieux que l'on voit *tushnâmatish vahishtâ* se substituer à *ârmatish vahishtâ* (*ibid.*, et Yasna 43 : 15), car alors l'expression pahlavie (*bavandak-mênishnih*, pensée parfaite) est bien l'équivalent exact de Spenta Armaiti (cf. Nyberg, *Glossar*, p. 33, s. v.), et la traduction de Plutarque par le nom de *Sophia* (*De Iside et Osiride*, 46) se trouve

pleinement justifiée. Cf. déjà Spiegel, *Avesta,* III, p. x, et comparer Nyberg, *Religionen,* pp. 109 ss.

93. Cf. les références aux textes, *supra* n. 86.

94. *Dâtistân-i-Dînîk,* XCIV, 2. Il y a des variantes; on peut avoir la trilogie Vohuman (Pensée), Xarat (Sagesse), Spannâk-Mênûk (Esprit-Saint), cf. notre trad. du *Pand Nâmak i Zartusht,* § 26, pp. 150-151 (cf. aussi West, Pahlavi Texts, II, p. 270, n. 3). *Dênkart* IX, chap. 60, 5, semble orienter la trilogie dans le sens liturgique, comme mise en pratique de la Spandarmatîkîh. Déjà M. Nyberg avait dégagé semblable constatation de l'Avesta (toute la série « Manah, Wort und Tat » relève de la terminologie mystérique, cf. *Religionen,* pp. 163-166). — Il est intéressant de comparer notre texte avec un passage des *Tasawworât,* traité de théosophie ismaélienne attribué à Nasîroddîn Tûsî : « Sa *pensée* devient un Ange procédant du monde spirituel; sa *parole* devient un esprit procédant de cet Ange; son *action* devient un corps procédant de cet esprit. » (Cf. notre *Temps cyclique,* p. 211.)

95. Cf. Gray, *Foundations,* p. 49, et *En Islam iranien...* tome II, pp. 318-323.

96. Qui déjà émerge pour se fixer inconsciemment et un peu maladroitement sur les traits physiques de l'enfant Zarathoustra : il a les épaules d'Ardvî Sûrâ, le buste et les reins d'Ashi Vanuhi, la gorge à la ressemblance de Spenta Armaiti (*Dênkart,* IX, chap. 24, 3).

97. Cette qualification de Daênâ, remplissant alors le rôle de la *Fravarti* « restée dans le monde céleste », nécessiterait tout un développement que je ne puis entreprendre ici (cf. Bailey, *op. cit.,* p. 115), d'autant plus que la représentation se maintient jusque dans la tradition mazdéenne tardive en langue persane (*ravân-e râh,* cf. *Saddar Bundehesh.* in *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz,* Bombay, 1932, p. 511).

98. Cf. les références données ci-dessus, note 87 et notre *Temps cyclique...* (Eranos-Jahrbuch XX), p. 158.

99. Sirach 51 : 13 ss.; cf. Odes de Salomon 38, la Sagesse ou fiancée céleste s'oppose à la Sophia déchue, Achamoth.

100. Gressmann, *art. cit.,* pp. 158-159; R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium,* Bonn, 1921, pp. 240 ss.

101. Cf. Gray, *Foundations,* pp. 70 ss.; on distinguait en fait (depuis Bartholomae) deux mots : d'une part le *Moi,* le fond intime de la personnalité, l'essence céleste dans l'homme, et d'autre part *Religion.* La pénétrante analyse du regretté Nyberg (*Religionen,* pp. 114 ss.) permet une rejonction non pas de deux mots, mais précisément des deux sens d'un même mot; cependant, à l'inverse du savant auteur, je ne crois pas du tout que la première signification soit le fruit d'une spéculation philosophique hors de propos (après tout, nul n'en peut décider sinon d'après l'idée qu'il se fait lui-même de la philosophie). Car, si avec la signification de « voir » (schauen), on nous précise (p. 114) : « Il ne s'agit pas de la vision au sens ordinaire. Le mot signifie exclusivement la *vision religieuse* et l'organe par lequel l'homme expérimente le divin, donc un *sens visionnaire,* un *œil intérieur,* un rayonnement de lumière procédant du fond intime de l'homme, rayonnement qui, lui-même de nature divine, s'unit avec la lumière », quelqu'un pourrait alors objecter que nous voilà bel et bien en pleine spéculation philosophique! Loin de faire l'objection nous nous réjouirons de l'explication, en constatant que nous rejoignons la première signification incriminée, à condition de donner au Moi une autre profondeur que celle de la psychologie rationnelle ou de la psychologie expérimentale courante.

102. Ainsi le mot *Dên* (forme pahlavie de l'avestique Daênâ) a fini par signifier « religion ». Cependant la conscience religieuse « subliminale » diffère forcément ici du complexe attaché en Occident moderne au mot « religion » (la figure *personnelle* de Dên subsiste toujours). C'est pourquoi il y a intérêt dans les traductions à conserver le nom propre, voire sous sa forme avestique (ainsi avions-nous fait déjà dans notre traduction du *Pand Nâmak*).

103. Cf. Odes de Salomon 33, où la Vierge Sophia proclame : « Je suis votre Juge », ou encore (syriaque) « votre Foi (votre Religion, votre Vérité) », cf. Gressmann, *op. cit.,* pp. 158-159.

104. Le *locus classicus* du récit de l'Apparition est, dans l'Avesta, le Yasht XXII (= Hâdôkht Nask); pour les passages parallèles dans la littérature pahlavie et pârsi-persane ainsi que dans le manichéisme, cf. J. D. Cursetji Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a*

Future Life, New York, 1929, pp. 39-48. Le contexte persan du *Saddar Bundehesh* (chap. 99) fait allusion à une croissance de l'âme dont l'Ange Serôsh (Sraosha) protège alors la faiblesse pendant les trois jours qui, après la mort, précèdent l'épisode du Pont Chinvat; le développement des trois états successifs (le petit enfant, l'âge de sept ans, puis l'âge de quinze ans, âge archétype des Immortels) présuppose un organe d'immortalité, un organisme spirituel, germe acquis pendant la vie et faisant éclosion à la mort. Il y a donc bien l'idée d'une physiologie mystique dans le mazdéisme, comme on y a déjà fait allusion ici; il y aura lieu, dès lors, de comparer attentivement les textes shaykhis étudiés ci-dessous, chap. II, § 4, et traduits dans la seconde partie, art. IX et X). On relèvera aussi dans le même traité (chap. 46) l'intervention salvatrice d'Ardvî Sûrâ au Pont Chinvat, ce qui est à mettre en connexion avec le parallélisme que nous esquissons ici à la fin du présent paragraphe entre Spenta Armaiti et Ardvî Sûrâ. Aussi bien a-t-on déjà relevé la communauté des traits prêtés par l'iconographie mentale à Daênâ, à Ardvî Sûrâ et à la Vierge de Lumière du manichéisme et des documents coptes gnostiques (cf. Kramers, *The Daênâ in the Gâthâs, in* Oriental Studies in honour of C.E. Pavry, 1933, pp. 236-237, et *ibid.*, p. 225). La figuration mazdéenne et manichéenne de la descente de Daênâ-Sophia à la rencontre de l'âme, a inspiré également des comparaisons avec le motif de la « descente d'Amitâbha » dans le bouddhisme de la Terre Pure.

105. Cf. déjà ci-dessus, note 82. On voudrait faire observer ceci : dans le *Saddar Bundehesh* (chap. 99), l'Apparition radieuse répond à l'âme émerveillée : « Je suis ta propre belle Action. » L'« imagerie » n'en est pas moins très concrète : « De son bras, elle lui enlace le cou, et toutes deux entrent dans le Paradis, éprouvant une immense allégresse et une immense quiétude. » Ce trait et bien d'autres semblables doivent nous préserver de confondre de telles Figures avec ce que nous appelons communément « allégorie » ou « personnification ». Ces termes désignent un procédé d'abstraction qui diffère *toto caelo* du mode de perception propre à l'angélologie. L'action sainte (ou la fidélité, ou la connaissance, ou toute autre vertu mazdéenne) est perçue par l'Imago qui *dès l'origine* rend virtuellement présente à l'âme l'*apparition* mentale de la personne céleste, ce qui est tout autre chose que l'*apparence* de personne que nous inflige la personnification allégorique. C'est pourquoi il est dit, par exemple (grand *Bundahishn*, *Questions* I, p. 235) : « D'Arshisvang (= Ashi Vanuhi) dérive la splendeur de la piété qui fait gagner le paradis » (et non pas l'inverse). Si l'Apparition peut répondre : « Je suis ton Action », c'est que le Xvarnah est le principe divin (préexistant au corps) qui confère à un être capacité d'action autonome (xvêshkârîh, αὐτοπραγία), activité responsable pour une tâche personnelle absolument propre (cf. Schaeder, *op. cit.*, pp. 230-231). L'Action se dévoile ainsi en sa source, et Daênâ se montre bien ici sous le double aspect du Xvarnah qui est à la fois Gloire et Destin, et qu'elle *est* elle-même. On peut dire que la valorisation du mazdéisme a grandement souffert de l'absence de phénoménologie dans les interprétations.

106. Ici encore (comme pour le Yasht XIX, ci-dessus notes 48 et 67) si tout le Yasht XVI, dédié à Daênâ, célèbre Chisti, ne pas parler d'inconséquence, mais saisir la raison d'être de la transparition l'une par l'autre des Images parèdres. Sur Chisti, cf. Gray, *Foundations*, pp. 140 à 142; Nyberg, *Religionen*, pp. 81 ss.; J. Hertel, *op. cit.*, p. 69 (*Chisti* : l'illumination active; *Chistâ* : l'illumination irradiée).

107. Yasht X, 126. À la droite du char de Mithra « va Rashnu, le très bénéfique, très élancé de taille; à sa gauche, va la très droite Chisti, portant les oblations, vêtue de vêtements blancs, parèdre de Daênâ ».

108. Cf. aussi Yasht XVI, 15, la prière de Hvogvi (la femme de Zarathoustra) demandant que sa pensée, sa parole et son agir soient conformes au désir de Daênâ.

109. Yasht XVII, 16.

110. Yasht XIII, 107.

111. Yasht XVII, 60-61 (comparer Yasht V, 17-19); cf. déjà *supra*, n. 46.

112. Yasht XVII. 17-24 (trad. Darmesteter, II, p. 604) : « Chantre des Dieux, inoffensive aux justes, se dressa sur son char, la bonne, la grande Ashi, en prononçant ces mots : Qui es-tu, toi qui m'invoques? et dont la voix est à mon oreille plus douce qu'aucune de celles qui m'ont invoquée le plus? » Zarathoustra, en réponse, rappelle l'épisode de sa nativité triomphale; suit alors l'invite de l' « Ange-Nikê ».

113. Cf. Gray, *Foundations*, pp. 63-66. Nous avons montré ailleurs la persistance de cette représentation complexe jusque dans la triade archangélique de la théosophie ismaélienne, cf. notre *Étude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesses » de*

Nâsir-e Khusraw (Bibliothèque Iranienne, vol. 3*a*), Téhéran-Paris, 1953, pp. 91 ss.

114. *Dênkart*, IX, chap. 43, 6.

115. Cf. texte du grand *Bundahishn*, en appendice au Sîrôza, trad. Darmesteter, II, p. 318.

116. On la présente le plus souvent comme l'ange de la « Droiture ». Certes, mais une telle traduction ne fait qu'illustrer cette « laïcisation » qui réduit les concepts mazdéens aux abstractions d'une morale rationnelle et rationaliste, assez banale pour se retrouver partout ailleurs que dans le contexte absolument propre à la vision mazdéenne du monde. Un Occidental mesure facilement la nuance entre un acte de « vertu » tout court et un acte de « vertu chrétienne ». Il y a également une « vertu mazdéenne » qui a ses perspectives et ses exigences absolument propres. Il ne faut pas se lasser de revenir sur une sentence aussi exemplaire que celle rappelée plus haut (note 13) : « De la lumière terrestre, Ohrmazd créa la véridicité » (comparer ci-dessus note 105). D'autre part, le Yasht XVIII dédié à l'Ange Arshtât est (comme le Yasht XIX) une célébration du Xvarnah. L'aspect pour nous « moral » n'est qu'un aspect, voire un dérivé, du polymorphisme propre aux concepts mazdéens. C'est pourquoi J. Hertel (*op. cit.*, pp. 60-64) nous semble s'être du moins orienté dans le bon sens (Ashi, Arshti : « irradiation » comme *nomen actionis*, et « irradiatrice » comme *nomen agentis*. Arshtât : « état d'être irradié, irradiance ininterrompue ou somme de l'irradié »). On peut évoquer ici la notion de *Nûr qâhir* (Lumière victoriale, triomphale) dans la philosophie de Sohravardî.

117. *Arshtât* est celle qui active et rend permanente l'énergie du Xvarnah, elle est *savagaethâ* (Yasht XI, 16 et 21), i. e. selon Hertel (*ibid.*, pp. 68-69) « transmuant les êtres vivants en feu céleste », *sava* étant la désignation du ciel de lumière en tant que séjour des éléments ignés constitutifs de l'être humain, que la mort sépare de ses éléments mortels. Les créatures ohrmazdiennes tiennent leur aptitude à cette métamorphose, de ce qu'Ohrmazd les a émis à l'être (cf. Yasht XIX, 10) par ce Xvarnah qui constitue le fond de leur être (leur « Gloire et Destin »). Mais on a vu précédemment qu'Ashi Vanuhi en est la détentrice et la dispensatrice (elle confère et elle *est* cette Lumière-de-Gloire); d'elle en dépend l'efficience (c'est elle qui « fait croître »).

118. Cf. *Vispered*, II, 2, et son interprétation par Hertel (p. 69); d'où Yasna 16 : 6 ss. (*ibid.*, p. 65).

119. Cf. Grand *Bundahishn*, XXVI, 36, 38; Gray, *Foundations*, pp. 136-137 et 172.

120. Bien entendu, le chiffre quarante ne fixe pas ici une mesure du temps physique; il symbolise la totalité et la complétude de l'événement qui est en revanche la mesure du « temps » (et non l'inverse). Tous les *quarante* ans aussi, dans le paradis des *archétypes* de Yima (*supra* n. 47, et le rapprochement est significatif), de chaque couple humain (ou androgyne) en procède un autre; *quarante* jours Salâmân doit méditer dans le Sarapeion pour obtenir l'apparition d'Absâl (cf. notre étude sur *Avicenne et le Récit visionnaire*, chap. v, § 20); penser encore à l'importance des « quarantaines » dans la pratique spirituelle du soufisme. Quant à la valeur symbolique attachée au nombre *quarante*, on notera encore le conseil donné à chaque fidèle de collectionner un choix de quarante *hadîth* correspondant à ses préoccupations personnelles, d'où la signification typique de ces recueils, tel celui de Qâzî Sa'îd Qommî. Voir S. J. Ashtiyânî et H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII[e] siècle jusqu'à nos jours*, tome III, section XV, textes de Qâzî Sa'îd Qommî (partie française de l'ouvrage).

121. Cf. les textes du grand *Bundahishn* et du *Zâtspram* transcrits et traduits par H. H. Schaeder, in *Studien*, pp. 214-233, améliorant nettement la traduction antérieure de Christensen qui, notamment au passage capital du chap. XIV du grand *Bundahishn* (p. 230, n. 2), n'avait pas reconnu l'idéogramme araméen *(gaddeh)* représentant le Xvarnah.

122. Cf. notre trad. du *Pand Nâmak i Zartusht*, p. 145.

123. Le cas est ainsi un des prototypes du *xvêdhvaghdas* (mariage entre proches parents). Quoi qu'il en puisse être de la signification sacrale de cette coutume vénérée par les anciens Perses, relevons justement ici qu'elle a inspiré au grand poète Farîdoddîn 'Attâr (ob. 1221) un de ses plus frappants paradoxes mystiques : « De cette mère qui m'a engendré, je suis à mon tour devenu l'époux. Si l'on m'appelle mazdéen, c'est que j'ai commis l'amour avec ma mère. » Le célèbre shaykh soufi Safioddîn Ardabîlî a commenté ainsi ce distique (*Safvat al-Safâ*, Bombay, 1329, p. 176) : l'âme humaine a été engendrée du sein mystérieux des Esprits (*Arwâh*, les Fravartis); rejoindre son origine, c'est pour le mystique naître de nouveau au plérôme céleste qui l'engendra, et cette

naissance est en même temps l'aspect et le fruit de sa conjonction avec la source-mère de son être, dont il devient simultanément l'époux et l'enfant. — Nous avons encore ici un de ces cas, si peu étudiés, où la mystique persane typifie en symboles les traits et les figures provenant de l'Iran préislamique.

124. *Dâtistân-i-Dînîk*, II, 10-13; IV, 6; cf. LXIV, 3-7 : Ohrmazd produisit de la Lumière infinie la forme d'un prêtre dont le nom était celui d'Ohrmazd, et dont l'éclat était celui du feu, et dont l'incombustibilité était pareille à celle de la partie intérieure de la lumière; et dans la forme de ce prêtre, il créa cette essence qui est appelée l'Homme. Comparer Nyberg, *Religionen*, pp. 30-31, 301-304, 391-392.

125. Cf. *supra* n. 62; *Bundahishn*, XXXII, 8; cf. Darmesteter, *op. cit.*, II, p. 521, n. 112.

126. Yasht XIII, 141; cf. Nyberg, *Religionen*, pp. 305-306. La tradition pahlavie (prenant appui sur Yasht XIII, 128 *in fine*) connaît une série de trois Saoshyants (Hushêtar, Hushêtarmâh et Sôshyans (= Saoshyant), chacun venant clôturer l'un des derniers millénaires (x^e^, XIe et XIIe). Les deux Saoshyants qui précèdent le Saoshyant final, naissent eux aussi surnaturellement d'une jeune fille qui aura pénétré dans les eaux du lac Kansaoya. L'on a ainsi toute une série eschatologique féminine correspondant à la série masculine. Sur les trente héros immortels (quinze hommes et quinze femmes) plongés dans un sommeil mystique jusqu'à l'arrivée du Saoshyant, et qui alors se relèveront pour l'aider dans son œuvre, cf. Yasht XIX, 89, trad. Darmesteter, II, p. 638, n. 125. Peut-être, comme illustrant encore l'archétype qui détermine ici la série eschatologique féminine, faut-il mentionner cette légende qui fait venir un héros des derniers temps, Bahrâm Varjavand, de la « Cité des Jeunes Filles » *(shahr-e Dokhtarân)*, du côté du Tibet (*Persian Rivayats*, p. 434); faut-il y voir une allusion à ce royaume d'amazones au nord de l'Inde, qui est signalé par les chroniques chinoises? (Cf. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basel, 1948, I, pp. 521 ss.).

127. Cf. texte du grand *Bundahishn*, Darmesteter, II, p. 316.

128. Par un épilogue correspondant à la descente de la Jérusalem céleste, symbole de la Sophia céleste, à la fin de l'Apocalypse. La Demeure-des-Hymnes (le *Garôtmân*, le plus haut degré du Ciel) *descend* jusqu'à la sphère des étoiles (le degré inférieur du Ciel, cf. *supra* § 3), tandis que la Terre transfigurée est elle-même enlevée jusqu'à la sphère des étoiles. Alors tout devient Garôtmân, il n'y a plus que la Demeure-des-Hymnes (cf. *Dênkart* IX, chap. 28, 3); cf. encore ci-dessous, seconde partie, art. XI, n. 27.

II

LA TERRE MYSTIQUE DE HÛRQALYÂ

1. *Progressio harmonica :* Fâtima, la fille du Prophète, et la Terre céleste.

Quiconque est quelque peu familier avec l'orgue, sait ce que l'on y désigne sous le nom de « jeux de mutation ». Ce sont des jeux qui permettent à chaque note de « faire parler » simultanément plusieurs tuyaux de longueur différente; on perçoit donc ainsi, outre le son fondamental, un certain nombre d'harmoniques. Parmi les registres qui les commandent, la *progressio harmonica* désigne un jeu qui fait entendre plus d'harmoniques au fur et à mesure que l'on progresse vers l'aigu, jusqu'à ce qu'à partir d'une certaine hauteur résonne en outre simultanément le son fondamental.

Cela dit très vite et sans prétention technique, dans une intention précise. Il nous apparaît en effet qu'il y ait là un phénomène exemplaire, nous permettant de suggérer au mieux le sens dans lequel il convient d'entendre le sous-titre donné au présent livre : « De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite. » Par la connexion nouée entre le vieil Iran mazdéen et l'Iran shî'ite, dans lequel nous aurons à considérer plus spécialement ici l'école spirituelle qui depuis la fin du XVIIIe siècle a réactivé, dans l'Islam iranien, la gnose shî'ite traditionnelle, il se passe quelque chose comme une *progressio harmonica.* Plus nous « ascendons », plus nous entendons d'harmoniques. Finalement nous redevient perceptible la fondamentale, celle qui a donné sa tonalité ici au chapitre précédent.

L'analogie ainsi proposée peut nous mettre finalement en mesure de comprendre certaines caractéristiques de l'histoire spirituelle de l'Iran. La philosophie, shî'ite ou non, de l'Islam iranien a été si peu étudiée jusqu'ici en Occident, que les spécialistes de l'ancien Iran aussi bien que les spécialistes de la philosophie isla-

mique comme telle, semblent parfois surpris, sinon irrités, lorsque l'on relève une connexion encore imprévue au programme. En revanche, il est bien peu d'Iraniens cultivés qui soient insensibles à cette connexion. Pour atteindre ici à une représentation adéquate, il est probable qu'il faille renoncer à certaines de nos catégories habituelles n'envisageant que l'histoire extérieure, et l'envisageant sous l'aspect de grands courants à déterminer, d'influences à déduire, d'explications causales ayant avant tout pour souci de ramener à l'identique. Qu'un phénomène résiste à cette réduction à l'identique par voie causale, qu'il reste rebelle à l'étiquette préparée d'avance, et l'on sera facilement soupçonné de s'être laissé abuser par quelque chose d'inauthentique. C'est ce qui a rendu anormalement difficile de traiter des *faits spirituels* comme tels, nommément de ceux qui se sont passés en Iran, parce que les faits spirituels comme tels sont discontinus et irréductibles; ils ne se succèdent pas dans un temps homogène; ils *sont* chacun leur temps.

Deux de ces « temps » vont être envisagés ici brièvement. D'une part, le « temps » de Sohravardî dont l'œuvre appartient chronologiquement à notre XIIe siècle. L'auteur y poursuit le projet de ressusciter en Islam la sagesse, la *theosophia*, de l'ancienne Perse. Le motif du *Xvarnah*, la Lumière-de-gloire, et l'angélologie mazdéenne par laquelle il interprète les Idées platoniciennes, dominent son horizon métaphysique. D'autre part, le « temps » du shî'isme, qualitativement déterminé par l'idée de l'Imâm caché et de sa parousie. Cette idée résonne comme l'harmonique d'un son fondamental déjà perçu ici dans l'idée zoroastrienne du Sauveur eschatologique ou Saoshyant. Seulement, ni Sohravardî, ni les Shî'ites, ne sont des zoroastriens. Ils sont et entendent être dans l'Islam, dans un Islam spirituel, certes, qui diffère profondément de l'Islam légalitaire, la religion officielle et majoritaire. Si l'on s'en tient à l'histoire positive des choses extérieures, sans savoir pratiquer la réduction phénoménologique, comment sera-t-il possible d'authentifier comme « historique » un phénomène valorisant ou réactivant dans un monde donné, certaines perceptions acquises par un monde étranger, voire hétérogène, à celui-là? Le plus souvent on parlera de syncrétisme, de conciliation dialectique, de transposition artificielle. Et tout sera dit.

En fait, nos Spirituels ne font pas de syncrétisme, pas plus qu'ils n'ont à tenter de conciliation dialectique, cela parce qu'ils disposent d'un mode de perception autre que celui auquel nous a réduits notre conscience historique unidimensionnelle. Ils disposent, en premier lieu, d'un monde à plusieurs plans, et c'est précisément l'un de ces plans que tente de présenter et de situer ce livre. On rencontrera encore au cours de ces pages cette expression

de l'un de nos auteurs : « Voir ou percevoir les choses en Hûrqalyâ. » Il y a là une allusion à la mise en œuvre de la faculté de perception adéquate, celle dont, en second lieu, disposent nos Spirituels. C'est cette mise en œuvre que désigne le terme technique de *ta'wîl,* lequel étymologiquement veut dire « reconduire » les *données* à leur origine, à leur archétype, à leur *donateur.* Pour cela il faut les ressaisir à chacun des degrés d'être ou plans par lesquels elles ont dû « descendre » pour parvenir au mode d'être qui correspond au plan d'évidence de notre conscience commune. Cette opération doit faire *symboliser* ces plans les uns *avec* les autres.

D'où le *ta'wîl* est par excellence l'herméneutique des symboles, l'*ex-egesis,* le dégagement des sens spirituels cachés. Sans le *ta'wîl,* il n'y aurait ni la « théosophie orientale » de Sohravardî, ni d'une façon générale ce phénomène spirituel qui transfigure le sens de l'Islam : la gnose shî'ite. Et réciproquement, sans le monde de Hûrqalyâ que nous étudions ici, c'est-à-dire sans le *mundus imaginalis,* le monde des Formes imaginales où opère la perception imaginative, capable d'atteindre au sens caché parce qu'elle transmue en symboles les données matérielles de l'histoire extérieure, bref sans l'« histoire imaginale » dont les événements se passent en Hûrqalyâ, il n'y aurait pas de *ta'wîl* possible. Le *ta'wîl* présuppose la superposition de mondes et d'intermondes, comme fondement corrélatif de la pluralité des sens d'un même texte.

Cette « technique » a été connue, certes, en Occident; elle y a très vite dégénéré en technique artificielle, mais en vérité pour des raisons extrinsèques à sa nature et qui en faussaient la mise en œuvre, tant parce qu'elle se trouvait coupée de la *theosophia* dont elle est corrélative, que parce qu'elle fut privée de sa spontanéité par l'autorité d'un magistère extérieur. Aujourd'hui elle passe aux yeux des philologues et des historiens pour quelque chose d'artificiel et de négligeable, sinon d'insupportable. Je ne crois pas qu'il y ait à discuter pour tenter de se convaincre les uns les autres. Qu'il en ait été en Occident ce qu'il en fut, il reste que sa mise en œuvre dans la théosophie islamique (la *hikmat ilâhîya*) a continué de disposer de tout autres moyens, et en toute spontanéité. Si l'on n'en comprend pas les ressorts, tout l'ensemble des faits spirituels qui s'y rattachent reste incompréhensible. En définitive il s'agit, avec le *ta'wîl,* d'une *perception harmonique :* entendre un même son (un même verset, un même *hadîth,* voire tout un contexte) simultanément à plusieurs hauteurs. On entend ou l'on n'entend pas. Mais on ne peut faire entendre celui qui ne peut entendre par lui-même ce qu'entend celui qui a l'ouïe intérieure (l'oreille « hûrqalyenne »). Parce qu'aussi bien le secret de toute progression d'accords, en harmonie, dépend du *ta'wîl* d'un accord donné.

On pourra lire plus loin quelques pages de Sohravardî, le jeune

maître mort martyr à l'âge de trente-six ans (587/1191), surnommé depuis lors, parce que son grand dessein fut la renaissance de l'ancienne sagesse iranienne, le « maître de la théosophie orientale » *(Shaykh al-Ishrâq* [1]). Son nom a déjà été prononcé ici et il le sera encore, tant son œuvre est d'une importance insigne pour notre thème de la « Terre céleste ». Dans le présent contexte, notre propos se limite à appeler l'attention sur quelques pages de son principal ouvrage, celles qui mentionnent expressément, sous le nom que lui confère traditionnellement la hiérosophie mazdéenne, le rang et la fonction de l'Archange féminin de la Terre : Spenta Armaiti, dont le nom, en moyen-iranien ou pahlavi, évolue en Spandarmat, pour donner en persan actuel Esfandarmoz. Le précédent chapitre nous a montré comment s'ordonnait autour d'elle la constellation des autres Anges de la Terre.

Dans la doctrine sohravardienne, le schéma des univers spirituels se présente à grands traits comme ceci : il y a depuis la première Lumière « victoriale » *(qâhir),* le premier Archange émané de la Lumière des Lumières et désigné sous son nom mazdéen traditionnel, Bahman (Vohu-Manah), un plérôme d'êtres de lumière innombrables, pures Lumières intelligibles sans aucune attache avec un corps matériel quelconque : c'est le monde du *Jabarût.* En émane un autre plérôme de substances de lumière, dont les unes ont à assumer une providence à l'égard d'une espèce matérielle qui est leur « théurgie », et les autres à remplir le rôle d'Âmes animant durablement ou momentanément un corps matériel. Les premières sont les Anges-archétypes ou Anges des espèces, parmi lesquels figurent nommément les Amahraspands zoroastriens; les Idées platoniciennes seront interprétées par Sohravardî au plan de cette angélologie. Les secondes, ce sont les Âmes des Sphères *(Angeli caelestes)* et les âmes humaines. L'ensemble de ces deux catégories forme le monde du *Malakût,* et la Terre du *Malakût* c'est la Terre céleste de Hûrqalyâ.

Parmi les Anges des espèces figure Esfandarmoz. Trait significatif décelant une information sûre : Sohravardî, à son tour, emploie l'ancien terme iranien caractéristique par lequel, nous l'avons vu, l'Avesta désignait déjà la fonction de Spenta Armaiti, à savoir la *kadbânû'îya,* la fonction de « maîtresse de maison ». Comme Ange de la Terre, Esfandarmoz assume spécialement la providence des règnes naturels dans lesquels prédomine l'élément tellurique, puisque la Terre est la « théurgie » de son Ange. La Terre est « celle qui reçoit »; comme réceptacle des influx et effets des Sphères célestes, elle assume le rôle du féminin à l'égard du masculin. C'est un des thèmes que développera encore, au cours de ses leçons professées à Shîrâz, le profond commentateur de Sohravardî, Sadroddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ, ob. 1640, voir

ci-dessous seconde partie, art. I, VI et IX). Il y a, d'une part, entre la Terre terrienne et les autres Formes qui sont l'objet de perception sensible, un rapport analogue à celui qui existe, d'autre part, entre la Terre idéale, c'est-à-dire l'Ange de la Terre, et les autres substances séparées ou Anges des espèces. Non point que l'on puisse parler de « passivités » *(infi'âlât)* dans le monde des Intelligibles; la féminité de l'Ange de la Terre consiste en ce qu'elle est « celle qui reçoit », celle en qui se manifeste la multitude des effets et influences des « Intelligences actives » chérubiniques, selon une gradation ontologique et une structure intelligible, de même que sur cette Terre les effets des corps célestes dont ces Intelligences sont les motrices, par l'intermédiaire de leurs Âmes, se manifestent selon une succession chronologique et une structure qui tombe sous les sens. Telle est sur notre Terre la part de *kadbânû'îya* qui fait que notre Terre symbolise avec son Ange, Esfandarmoz [2].

Ce simple exemple, choisi parmi d'autres, suffirait à montrer comment la théosophie spéculative de l'Iran islamique, de Sohravardî au XIIe siècle jusqu'à Sadroddîn Shîrâzî au XVII[e] siècle (et il faudrait dire jusque chez leurs successeurs actuels), préserve et continue de méditer la figure de l'Ange de la Terre dont la religion mazdéenne avait initié les anciens Iraniens à reconnaître la personne. La figure, la *Gestalt,* est préservée, identique à elle-même, nonobstant que les éléments du contexte aient changé. Ce que l'on peut admirer, c'est la puissance du *ta'wîl,* de l'herméneutique spirituelle, capable de valoriser tous les symboles en les « reconduisant » à l'archétype. C'est, en la personne du « maître de la théosophie orientale » et de ses émules, cette fonction initiatique qu'assume l'Islam spirituel.

Il y a plus. Lorsque nous retrouvons chez Sohravardî le nom même d'Esfandarmoz, Ange de la Terre et Sophia du mazdéisme, nous n'avons aucune peine à en reconnaître les traits, puisqu'il n'est pas jusqu'au nom caractéristique de sa fonction qui, de la liturgie mazdéenne, ne se trouve transposé dans le contexte néoplatonicien islamique de Sohravardî. Mais il pourra arriver que le nom ne soit plus prononcé, qu'une Figure d'un tout autre nom apparaisse dans un tout autre contexte, et que néanmoins nous identifiions encore les mêmes traits, la même *Gestalt*. Soyons attentifs cependant à la spécificité du phénomène spirituel qui va se signaler à nous. Tel qu'il se présente, nous ne pouvons pas dire simplement qu'il s'y agisse d'une Figure qui serait, ni plus ni moins, une nouvelle exemplification de l'archétype personnifié en Spenta Armaiti. À la hauteur du plan où il va nous être donné de la percevoir, il faudrait plutôt parler d'une figure-archétype de l'archétype, comme si nous atteignions au sommet de la *progressio*

harmonica, et que là enfin et seulement il nous était donné d'entendre de nouveau aussi, à la basse, le son fondamental. C'est l'Archange féminin d'une Terre *supracéleste,* assumant le rang et le privilège de la Sophia divine, qu'il nous est proposé de percevoir en percevant à la hauteur du monde du *lâhût* la réalité éternelle de Fâtima l'Éclatante, la fille du Prophète, telle qu'elle est méditée dans la gnose shî'ite, plus exactement encore dans celle de l'école shaykhie.

Il est vrai, hélas! que faute de pouvoir référer pour le moment à un ouvrage d'ensemble sur les doctrines shî'ites, et plus spécialement celles du shaykhisme, nous risquons d'être soupçonné de complaisance pour les allusions obscures. Le shî'isme (le mot formé sur l'arabe *shî'a,* désigne la communauté des *adeptes* qui suivent les Imâms de la famille du Prophète), — le shî'isme qui depuis cinq siècles est la forme de l'Islam iranien où dès l'origine il eut ses centres de rayonnement, est encore fort mal connu en Occident. Trop souvent, cédant aux manies du jour, on en réduit les origines à des questions de succession politique. Ce faisant, l'on perd complètement de vue la littérature considérable que constituent les entretiens des premiers adeptes avec les Imâms successifs jusqu'au IXe siècle de notre ère, entretiens témoignant que l'éclosion du shî'isme fut par essence l'éclosion, ou plutôt la résurgence, de la gnose en Islam (une étude remontant aux origines des doctrines ne saurait séparer shî'isme duodécimain et shî'isme ismaélien). La gnose shî'ite est par excellence l'ésotérisme de l'Islam, et la promotion du shî'isme en religion d'État par les Safavides au XVIe siècle, ayant déterminé la formation de quelque chose comme un clergé officiel presque exclusivement soucieux de jurisprudence, cette épreuve a eu pour principal effet de rendre plus rigoureuse encore jusqu'à nos jours, chez les adeptes iraniens de la gnose shî'ite, la pratique de la « discipline de l'arcane ».

Si la prophétologie est un élément essentiel de la religion islamique comme telle, elle se dédouble dans la théosophie shî'ite, en prophétologie et imâmologie. À côté de la fonction prophétique délivrant le message de la Révélation littérale, il y a la fonctiòn initiatique, celle qui initie aux sens cachés des révélations et qui est celle de l'Imâm. Après le cycle de la prophétie *(dâ'irat al-nobowwat)* clos avec Mohammad, le « Sceau des prophètes », vient le cycle de l'Initiation *(dâ'irat al-walâyat),* le cycle actuel, placé sous le règne spirituel du XIIe Imâm, l'Imâm caché, « présent dans les cœurs mais invisible aux sens [3] ».

Le shaykhisme, école éclose à la fin du XVIIIe siècle, sous l'impulsion de la haute et forte personnalité spirituelle de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (ob. 1826), a marqué une extraordinaire revivifi-

cation de la gnose shî'ite primitive. Sa littérature est énorme, en grande partie encore manuscrite. Nous ne pouvons pas même esquisser l'ensemble des doctrines ici, mais l'on verra au cours des pages qui vont suivre comment et pourquoi le thème de Hûrqalyâ en est un thème essentiel. Le sens de l'imâmologie y est scruté jusqu'à une extrême profondeur (ou hauteur). Les douze Imâms qui ont assumé la fonction initiatique postérieurement au message prophétique de Mohammad, la personne de celui-ci et de sa fille Fâtima qui est l'origine de la lignée des Imâms, ce plérôme des « Quatorze Immaculés » est compris et médité non pas seulement quant à l'apparition éphémère de leur personne terrestre respective, mais dans leur réalité d'entités éternelles pré-cosmiques. Leurs personnes sont essentiellement théophaniques; elles sont les Noms et les Attributs divins, cela seul qui peut être connu de la divinité; elles sont les organes de la divinité; elles en sont les « opérations opérantes ». Structurellement, l'imâmologie assume en théologie shî'ite le rôle de la christologie en théologie chrétienne. C'est pourquoi quiconque n'a eu connaissance que de l'Islam sunnite, se trouve mis en Iran devant quelque chose d'inattendu, engagé dans un dialogue d'une richesse et aux issues imprévisibles.

Les Douze Imâms forment donc en leurs personnes théophaniques, avec le Prophète et Fâtima l'Éclatante, le plérôme des « Quatorze Immaculés »; médités dans leur substance et leur personne prééternelle, ils assument un mode d'être et une position analogue aux *Aiôns* du plérôme dans la Gnose valentinienne. Précisément pour ce qui nous occupe ici, le thème de la Terre céleste, voici que la position et le rôle de Fâtima dans ce plérôme assument une signification prépondérante. Le schéma de la « théosophie orientale » sohravardienne évoquée ci-dessus, nous présentait la Terre terrienne et son Ange féminin, Esfandarmoz, ayant rang dans le monde des archétypes, le monde de l'Âme ou *Malakût*. Nous avions ainsi un triple univers : le monde humain terrestre, objet de la perception sensible; le monde de l'Âme ou *Malakût*, qui est en propre le monde de la perception imaginative, le *mundus imaginalis;* le monde des pures Intelligences chérubiniques, le *Jabarût,* objet de la connaissance intelligible.

Dans la théosophie shî'ite du shaykhisme, un autre univers (comme chez Ibn'Arabî) se superpose à ces trois univers : celui du *lâhût,* la sphère de la déité. Mais la caractéristique du shî'isme et du shaykhisme, c'est de concevoir expressément ce *lâhût* comme constituant le plérôme des « Quatorze Immaculés ». On pourrait dire qu'il nous fait entendre le thème de la Terre céleste, comme tous les autres thèmes, à une octave encore supérieure, chaque octave étant un nouveau monde, un recommencement, où tout

se retrouve, mais à une hauteur différente, c'est-à-dire dans un mode d'être supérieur. C'est cette succession d'octaves qui permet la mise en œuvre authentique du *ta'wîl* ou herméneutique spirituelle. Aussi bien en la personne transcendante de Fâtima comme membre du suprême Plérôme, c'est quelque chose comme le motif de la *Terre supracéleste* que nous allons entendre, et par cette Terre supracéleste nous sommes conduits à l'idée d'une *sophiologie shî'ite* qui nous permettra de percevoir de nouveau quelque chose que la sophiologie mazdéenne percevait déjà dans la personne de l'Ange de la Terre, mais cette fois à une hauteur nouvelle, la *progressio harmonica* entraînant la résonance d'harmoniques restées muettes jusqu'alors.

Nous résumerons ici quelques pages essentielles d'un grand ouvrage en persan, en quatre volumes, composé, outre beaucoup d'autres, par celui qui fut le second successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î à la tête de l'école shaykhie : l'éminent shaykh Mohammad Karîm Khân Kermânî (ob. 1288/1870)[4]. Son « Directoire spirituel » abonde en aperçus ouverts au lecteur par une pensée profonde et originale (on pourra en lire quelques pages dans la seconde partie de ce livre, art. x). Pour comprendre la structure du Plérôme de la théosophie shî'ite et le rôle qu'y assume Fâtima[5], il faut se guider sur l'idée fondamentale, rappelée ici même à chaque occasion, que tous les univers symbolisent les uns avec les autres. Nous rencontrons cette fois encore des Cieux et une Terre, mais ce ne sont ni les Cieux ni la Terre de notre monde, ni ceux du *Malakût,* ni ceux du *Jabarût,* mais les Cieux et la Terre de cet *hypercosmos* qui est la sphère de la Déité, le *lâhût*. Le rythme qui en détermine la structure architectonique se déploie, ensuite, dans la dimension du temps terrestre. Découvrir dans cette dimension historique même une structure qui en rende la succession homologable à la structure du plérôme, ce sera là essentiellement l'herméneutique ésotérique, le *ta'wîl;* ce sera découvrir le sens vrai et caché, l'histoire spirituelle transparaissant sous le récit des événements extérieurs. Ce sera « voir les choses en Hûrqalyâ ».

Cramponnés comme nous le sommes en Occident à la matérialité des faits historiques sans laquelle nous craindrions de perdre pied, nous avons peut-être du mal à comprendre que toute la foi et l'espérance islamiques, comme aussi bien la responsabilité qui fonde la conscience du croyant, s'originent non pas à un fait de l'histoire, mais à un *fait* de la *métahistoire :* au pacte prééternel conclu lorsque l'Être divin demanda à la totalité des humains présente en l'Adam céleste, l'Anthropos : « Ne suis-je pas votre Seigneur? » (*A-lasto bi-rabbi-kom?* 7 : 171.) Déjà aussi, nous l'avons vu, c'est sur un *fait* de la *métahistoire* que se fondent la foi

et l'éthique mazdéennes : l'interrogation du Seigneur Sagesse demandant aux Fravartis si elles acceptaient de descendre sur terre pour y combattre les puissances ahrimaniennes. Mais ici il y a plus encore; le même événement métahistorique qui donne origine à l'*histoire spirituelle* (la hiéro-histoire) des Adamites, n'est lui-même que la réapparition au plan de l'humanité adamique d'un Événement qui se répercute d'octave en octave descendante, mais qui a comme scène primordiale le suprême Plérôme. En fait, l'interrogation chiffre pour la perception imaginative le mystère insondable de l'origine des origines. Ibn 'Arabî en suggère l'approche lorsqu'il déclare que l'Être divin était à la fois le questionnant et le répondant.

Cette question chiffre en effet le mystère de la Théophanie primordiale, de la révélation de l'Être divin qui ne peut se révéler à soi-même que dans un *autre* soi-même, mais ne peut se reconnaître soi-même comme *autre,* et reconnaître cet *autre* comme soi-même, que parce qu'il en est *soi-même* le Dieu. Que les êtres du Plérôme suprême soient apparus dans un ordre de préséance ontologique qui correspond à l'ordre de succession de leurs réponses à l'interrogation primordiale, c'est là une manière de chiffrer, pour la perception imaginative, la structure du Plérôme comme lieu de la Théophanie primordiale. De même que les Cieux visibles sont produits par des actes de contemplation des Intelligences chérubiniques émanant les unes des autres, de même les « Cieux du plérôme », dans la Sphère du *lâhût,* sont produits par des actes théophaniques.

Ces actes théophaniques coïncident avec la différenciation progressive des gouttes de l'océan primordial de l'être, c'est-à-dire de l'être mis à l'impératif par l'*Esto* créateur [6]. La *vis formativa* immanente à chacune la met en mesure d'émettre la réponse qui conclut le pacte divin prééternel. L'ordre de succession ontologique de ces réponses déterminant la structure du plérôme du *lâhût,* il en résulte que la hiérarchie des Quatorze entités spirituelles suprêmes aura sur terre son épiphanie, lors du cycle de la prophétie mohammadienne, dans la succession des personnes qui en sont la typification, les « Quatorze Immaculés » : le prophète Mohammad, sa fille Fâtima, les douze Imâms.

La première des entités spirituelles à répondre est le premier des êtres, c'est l'« être inchoatif », celui qui aura sur terre sa manifestation sensible en la personne du prophète Mohammad. C'est pourquoi il est le Ciel suprême du plérôme, celui qui dans les cieux astronomiques a pour homologue la Sphère des Sphères, le Trône *('arsh),* l'empyrée. Après lui, la seconde des entités spirituelles éternelles à répondre est celle qui sera manifestée sur terre en la personne de Hazrat Amîr [7] (c'est-à-dire le Ier Imâm, 'Alî ibn Abî-

Tâleb, cousin du Prophète et époux de Fâtima); son homologue dans les cieux astronomiques est le huitième Ciel, le ciel portant les « châteaux forts » ou constellations du zodiaque, c'est-à-dire le Ciel des Fixes *(Korsî)*, le firmament. L'empyrée du plérôme est donc le Ciel de la prophétie *(nobowwat)*; son firmament est le Ciel de l'Initiation *(walâyat)*. À ce titre, ce firmament est le Ciel de l'Initiation intégrale; le Ier Imâm, en sa personne théophanique, en récapitule la totalité.

Cependant la totalité du Ciel de l'Initiation s'articule en douze personnes ou hypostases primordiales (dont les homologues astronomiques sont les douze signes du zodiaque), c'est-à-dire dans les entités spirituelles qui se manifesteront sur terre comme étant les douze Imâms. Chacune d'elles a son signe distinctif dans le zodiaque du plérôme, c'est-à-dire dans la coalescence de l'Initiation récapitulée dans le ciel du Ier Imâm. Mais chacune d'elles, selon son rang ontologique distinct, produit également son propre Ciel. Deux d'entre elles profèrent leur réponse, celles auxquelles correspondra sur terre le couple fraternel des deux jeunes Imâms Hasan et Hosayn, le prince des martyrs, fils de 'Alî et de Fâtima; elles produisent respectivement le Ciel du Soleil et le Ciel de la Lune du plérôme suprême. Puis, vient celle qui aura comme épiphanie sur terre le XIIe Imâm, l'Imâm caché[8], c'est-à-dire l'Imâm de notre temps, dont la personne est envers le prophète Mohammad dans un rapport analogue à celui du dernier Saoshyant, *Zarathoustra redivivus*, avec le prophète Zarathoustra lui-même. Ensuite profèrent successivement leur réponse les huit autres Imâms, dont l'ordre dans l'Initiation éternelle sera symbolisé astronomiquement par les autres Sphères planétaires et par celles imaginées pour rendre compte des mouvements de la Lune.

Enfin, achevant le plérôme du *lâhût*, lui donnant à la fois sa plénitude et son assise, voici que Hazrat Fâtima profère sa réponse. Elle est ainsi la *Terre* du suprême plérôme, et c'est pourquoi il convient de dire qu'à ce plan ontologique elle est plus que la Terre céleste, elle est la *Terre supra-céleste*. Autrement dit, Cieux et Terre du plérôme du *lâhût* sont envers les Cieux et la Terre de Hûrqalyâ, dont il sera longuement question dans les pages qui vont suivre, dans le même rapport que les Cieux et la Terre de Hûrqalyâ avec les Cieux et la Terre du monde sensible. Ou encore, la personne plérômatique de Fâtima est envers la Terre céleste de Hûrqalyâ dans le même rapport que Spenta Armaiti envers la Terre mazdéenne nimbée de la lumière du *Xvarnah*.

Aucun être humain ne peut accéder à la vision du plérôme suprême; il lui faudrait pour cela combler l'*avance* éternelle que ces entités spirituelles ont prise sur la totalité des créatures. Un seul atome de la Terre supracéleste projeté dans un million de nos

univers suffirait par sa beauté, sa pureté, sa lumière, à les mettre en état de fusion incandescente. Les êtres du plérôme du *lâhût* ne sont visibles qu'en leurs formes apparitionnelles, les réceptacles de leurs théophanies. Primordiale dès lors sera la fonction de celle qui est en personne la Terre supracéleste, le paradis au-delà du paradis, dans la mesure même où la Terre céleste de Hûrqalyâ est la Terre des visions théophaniques, ce qui revient à dire, on le verra, que sans la personne de Fâtima il n'y aurait ni manifestation de l'Imâmat, ni initiation imâmique. Car le plérôme de ces entités de lumière est le *lieu* même du mystère divin. Leur lumière est la lumière divine elle-même; leur diaphanéité la laisse transparaître sans en rien retenir comme leur ipséité propre. Purs cristals flamboyants que l'œil ne peut fixer, parce qu'ils manifestent le Soleil illuminateur, ces « Quatorze Immaculés » ne sont pas seulement les Amis et les Aimés de Dieu. Ils sont la substance même de l'Amour prééternel; ils sont l'identité de l'amour, de l'amant et de l'aimé, cette identité que tous les soufis ont aspiré à vivre, et qui pour les Spirituels shî'ites est inaccessible à quiconque n'est pas initié au secret de l'imâmologie. D'où leur réserve, celle du shaykhisme par exemple, à l'égard du soufisme non shî'ite, voire du soufisme tout court.

De cette hauteur, il nous est possible d'embrasser l'horizon sous lequel va se développer la *sophiologie* du shaykhisme. Sur cette terre, Fâtima, la fille du Prophète, fut l'épouse de 'Alî ibn Abî-Tâleb, lui-même cousin du Prophète. Leur couple exemplaire est la manifestation d'une syzygie éternelle prenant naissance dans l'éternité du plérôme du *lâhut*[9]. Le 1er Imâm et Fâtima sont l'un envers l'autre dans le même rapport réciproque que les deux premières hypostases des néoplatoniciens, *'Aql* et *Nafs,* l'Intelligence (le *Noûs*) et l'Âme, ou, pour nous exprimer dans la terminologie de Philon : *Logos* et *Sophia.*

Le couple *'Alî-Fâtima* est l'exemplification, l'épiphanie terrestre, du couple éternel *Logos-Sophia.* Dès lors nous pouvons pressentir les implications de leur personne respective. Le Logos *('Aql)* est, dans la doctrine shaykhie, la substance cachée de tout être et de toute chose; il en est le suprasensible auquel il faut la Forme visible pour être manifesté. Il est comme le bois dans lequel apparaîtra la forme de la statue. Mieux encore, il est comme le corps archétype, la masse astrale interne du soleil, invisible à la perception humaine, par rapport à sa Forme visible qui en est l'*Aura,* l'éclat et la splendeur. Le *maqâm* (le mot signifiant l'état, le rang, le degré, le plan, aussi la hauteur d'une note en musique), — le *maqâm* de Fâtima correspond justement à cette forme visible du soleil, sans laquelle il n'aurait ni splendeur ni chaleur. Et c'est pourquoi on a désigné Fâtima d'un nom solaire : *Fâtima al-Zahrâ,*

Fâtima l'éclatante, la resplendissante. La totalité des univers est constituée par cette lumière de Fâtima, splendeur de chaque soleil illuminant chaque univers concevable.

On pourra donc ici aussi parler d'une sophianité cosmique, laquelle a sa source en la personne éternelle de Fâtima-Sophia. Comme telle, elle assume un triple rang, une triple dignité et fonction. Parce qu'elle est la Forme manifestée, ce qui veut dire l'Âme même *(nafs, Anima)* des Imâms, elle est le Seuil *(bâb)* par lequel les Imâms effusent le don de leur lumière, de même que la lumière du soleil est effusée par la forme du soleil qui en est l'éclatante splendeur, non par la substance invisible de son « corps archétype ». Elle est ainsi, en second lieu, toute la réalité pensable, le plérôme des significations *(ma'ânî)* de tous les univers, parce que rien de ce qui *est* ne peut être sans une qualification. Or, qualification et signification sont au même plan d'être que la forme, et la forme est précisément au plan d'être de l'Âme, car c'est l'Âme-Sophia qui confère qualification et signification. C'est pourquoi tout l'univers de l'âme et le secret des significations données par l'Âme est l'univers même et le secret de Hazrat Fâtima. Elle est la Sophia, c'est-à-dire la sagesse et la puissance divines embrassant toutes choses, la lumière divine illuminant tous les univers. C'est pourquoi enfin, sa personne éternelle, qui est le secret du monde de l'Âme, en est aussi la manifestation *(bayân)*, sans laquelle le Principe créateur du monde resterait inconnu et inconnaissable, à jamais occulté.

Autrement dit encore : le rang ontologique des Imâms en leur entité éternelle transcende toute représentation et perception, tout moyen d'expression et de désignation chez les créatures, tandis que le rang de Hazrat Fâtima est le plan de leur épiphanie, parce que le rang de son être est le rang même de l'Âme pour chaque degré d'être. Aussi le degré d'être de Fâtima-Sophia récapitule-t-il la totalité des degrés de la connaissance, de la gnose, si totalement même que le rang de précellence respective des prophètes quant à leur connaissance de Dieu est en fonction de leur connaissance de Hazrat Fâtima. Ceux-là même qui d'entre les cent vingt-quatre mille *Nabis* furent les plus éminents, ceux qui antérieurement à Mohammad furent missionnés pour révéler un Livre céleste, ceux-là même sont encore au-dessous du rang de Fâtima-Sophia, parce que toutes leurs connaissances, révélations et puissances thaumaturgiques, c'est elle qui en est la source, car Fâtima-Sophia est la *Tabula secreta (lawh mahfûz)*.

Selon la tradition en effet, Gabriel est l'ange de la Révélation et l'ange de la Connaissance, l'annonciateur envoyé aux prophètes. Mais il reçoit lui-même les révélations divines qu'il leur communique, par l'intermédiaire des trois autres archanges, supports du

Trône : Azraël, Séraphiel et Michaël. Seul l'archange Michaël reçoit ainsi directement une partie des connaissances que recèle la *Tabula secreta,* laquelle marque le rang même et la position de Fâtima-Sophia comme cœur du monde spirituel transcendant. Il est des versets qorâniques dont le sens plénier ne peut être entendu que par l'herméneutique spirituelle, le *ta'wîl* shî'ite, celui-ci par exemple (que nous traduisons comme ce *ta'wîl* l'exige), où Dieu déclare : « Oui, j'en jure par la Lune, et par la nuit quand elle se retire, et par l'aurore quand elle se lève, ce Signe est un des Signes majeurs, quelqu'un qui avertit les humains (74 : 35-39). » Ce Signe entre les Signes majeurs, c'est Hazrat Fâtima parmi les « Quatorze Immaculés ».

Récapitulant avec notre éminent shaykh les prérogatives ontologiques de Hazrat Fâtima-Sophia, nous pouvons dire de celle par qui l'existence terrestre se transfigure en aurore d'une Terre supracéleste, qu'elle est *la* THÉOPHANIE. Le thème s'exhausse avec une telle ampleur que notre shaykh iranien (à qui l'on doit par ailleurs aussi un traité sur les couleurs) atteint aux hauteurs pressenties par Goethe en la conclusion du second Faust : un Éternellement-féminin, antérieur même à la femme terrestre, parce qu'antérieur à la différenciation du masculin et du féminin dans le monde terrestre, de même que la Terre supracéleste domine toutes les Terres, célestes et terrestres, et leur préexiste. C'est que Fâtima-Sophia est l'Âme : l'Âme de la création, l'Âme de chaque créature, c'est-à-dire cette partie constitutive de l'être humain qui se présente essentiellement à la conscience imaginative sous la forme d'un être féminin, *Anima.* Elle est l'Éternellement-féminin dans l'homme, c'est pourquoi elle est l'archétype de la Terre céleste; elle est le paradis, et elle en est l'initiation, car elle est celle qui manifeste les Noms et les Attributs divins révélés dans les personnes théophaniques des Imâms, c'est-à-dire dans les Cieux du plérôme du *lâhût.*

Ici se fait jour la résurgence d'un motif de la gnose shî'ite primitive, plus exactement de la gnose ismaélienne, où Fâtima est désignée comme Fâtima-Fâtir, Fâtima-*Créateur* (au masculin). Nous sommes en effet invités à percevoir à une hauteur de résonance extraordinaire le sens de l'appellation courante conférée à Hazrat Fâtima par la piété shî'ite. Celle-ci salue en Fâtima la « reine des femmes ». Mais nous voici invités à en percevoir le sens bien au-delà et bien au-dessus de la différenciation sexuelle qui est la condition de l'humanité terrestre, un sens qu'il nous faut traduire par quelque chose comme « souveraine de l'humanité féminine » ou de « l'humanité au féminin ». Ce qu'il faut entendre en effet par le féminin, c'est tout d'abord la totalité des êtres des univers du Possible. Toutes les créatures ont été consti-

tuées de l'*âme* même, de l'*Anima* des saints Imâms; elles procèdent de leur « côté gauche », comme Ève, l'*Anima* d'Adam, créée de son côté gauche, de même que la lumière du soleil est constituée de la forme manifestée et des qualifications du soleil.

La totalité des créatures étant constituée de leur âme, le statut ontologique des univers créaturels par rapport aux saints Imâms comme puissances cosmogoniques est un statut féminin. En ce sens, les douze Imâms sont les « hommes de Dieu », allusivement désignés par certains versets qorâniques. Mais en même temps aussi les Imâms, qui inaugurent sur terre le cycle de l'Initiation au sens caché des révélations, ont été créés de l'âme du Prophète, ou plutôt ils *sont* l'âme du Prophète. Plusieurs versets qorâniques le font entendre, celui-ci entre autres : « De vos propres âmes il a fait pour vous des épouses (16 : 74 et 30 : 20). » En ce sens, les Imâms sont les « épouses » du Prophète. Plus encore : puisque l'Initiation n'est rien d'autre que la naissance spirituelle des adeptes, lorsque l'on parle de la « mère des croyants » au sens vrai, il faut entendre, par le sens vrai et ésotérique de ce mot « mère », les Imâms. C'est par eux en effet que s'accomplit cette naissance spirituelle, et c'est à cela que fait allusion ce propos du Prophète : « Moi et 'Alî nous sommes le père et la mère de cette communauté. »

Ainsi donc, d'une part les douze Imâms, comme instruments et causes efficientes de la Création, sont les « hommes de Dieu »; ils sont au masculin. Mais d'autre part et simultanément, ils sont l'âme du Prophète, c'est-à-dire l'*Anima,* le Féminin du Prophète par lequel s'accomplit l'Initiation, c'est-à-dire la création spirituelle. Or, nous le savons déjà, le rang ontologique de l'Âme et la réalité de l'*Âme,* c'est le rang même et la réalité de Fâtima-Sophia. Comme agents de la cosmogonie, les Imâms sont au masculin, puisque la création est leur âme; comme auteurs de la création spirituelle, c'est-à-dire dans leur fonction initiatique ils sont au féminin, puisqu'ils *sont* l'Âme, et que l'Âme est Fâtima. Aussi bien avons-nous lu que Fâtima est la théophanie du suprême plérôme, et c'est pourquoi la fonction théophanique et initiatique des saints Imâms est précisément leur degré d'être « fâtimien » (leur *fâtimîya,* traduisons fidèlement leur « sophianité »), et tel est le sens de la qualification conférée à Fâtima comme Fâtima-Fâtir, Fâtima-*créateur.*

Ses fonctions *symbolisent* l'une avec l'autre, d'un univers à l'autre : dans le plérôme du *lâhût,* comme Terre supracéleste qui en est l'assise; sur la Terre terrestre, comme fille et *Âme* du Prophète et comme donnant origine à ceux qui sont à leur tour l'*âme* du Prophète, la lignée des douze Imâms. Elle est *la* théophanie et elle est l'Initiation; elle est *majma' ol-nûrayn,* le confluent des

deux lumières, lumière de la Prophétie et lumière de l'Initiation. C'est par elle que dès l'origine la création est de nature sophianique, et que les Imâms sont investis de la sophianité qu'ils communiquent à leurs adeptes, parce qu'elle en est l'*âme*. De cette hauteur plérômatique, nous percevons le son fondamental émergeant des profondeurs : à savoir, ce que la sophiologie mazdéenne formulait dans l'idée de *spandarmatîkîh,* cette sophianité dont Spenta Armaiti, l'Ange féminin de la Terre, investissait le croyant fidèle.

Cependant, à la différence de ce qui se passait dans la « théosophie orientale » de Sohravardî, le nom de Spenta Armaiti n'a pas été prononcé au cours des pages que nous venons d'analyser et de commenter. Il n'en reste pas moins qu'ici la *progressio harmonica* nous fait entendre le son fondamental dans la *spandarmatîkîh* et les harmoniques dans la *fâtimîya.* Et l'accord produit entre la Terre mazdéenne transfigurée par la Lumière-de-gloire et la Terre céleste transfigurée en la personne de Fâtima-Sophia, cet accord va se trouver confirmé par ailleurs.

On aura pu comprendre précédemment (*supra,* chap. 1er, § 4) comment se noue le lien entre Spandarmat, l'Ange de la Terre, et la personne des *Saoshyants,* les Sauveurs dont le dernier doit accomplir ce que l'eschatologie zoroastrienne désigne comme la Transfiguration et la Réjuvénation du monde *(frashkart) :* l'*apokatastasis,* la restauration de toutes choses en leur splendeur et intégrité primitives, telles qu'elles furent avant l'invasion des Contre-puissances ahrimaniennes. On ne peut malheureusement tenter ici l'esquisse comparative à laquelle entraînerait l'analogie qu'offre d'une part le rapport entre Mohammad, Fâtima et l'Imâm caché, celui dont la parousie préludera également à l'*apokatastasis,* d'autre part le rapport entre Zarathoustra, la mère du dernier Saoshyant et la personne de celui-ci. Mais ce qu'il faut signaler, c'est que dans la littérature considérable produite de nos jours encore, en Iran shî'ite, autour des sources traditionnelles concernant l'Imâm caché, on trouve d'abondantes références dénotant chez certains théologiens shî'ites une connaissance directe de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, aussi bien que de l'eschatologie zoroastrienne. Déjà au XVIIe siècle, lorsque Qotboddîn Ashkevarî, un des plus éminents élèves de Mîr Dâmâd (le grand maître de théologie de l'école d'Ispahan), composait son histoire spirituelle en trois cycles (anciens Sages et prophètes, figures de l'Islam sunnite, figures de l'Islam shî'ite), il relevait expressément l'identité des traits qui signalent la personne du *Saoshyant* zoroastrien, et des qualifications conférées par la foi shî'ite à la personne du XIIe Imâm, l'Imâm caché.

Ce sont de telles pages que nous rencontrons également dans

une autre œuvre persane du même éminent shaykh Mohammad Karîm Khân Kermânî, dont nous venons de mettre l'enseignement si largement à profit. Nous pensons particulièrement aux pages où le shaykh réfère [10] à celle des extases de Zarathoustra, au cours de laquelle Ohrmazd donne à son prophète la vision d'un arbre à sept branches dont l'ombre s'étendait à tous les lieux de la Terre. La matière des sept branches de l'arbre était respectivement l'or, l'argent, le cuivre, l'airain, le plomb, l'acier et le fer. Ohrmazd explique à Zarathoustra la signification de chaque branche : chacune (comme dans la vision de Daniel) symbolise un des grands empires.

Avec la septième branche, c'est-à-dire la septième période qu'inaugure le règne des Abbassides (désignés par leur couleur symbolique, le noir), se précipite la succession des catastrophes, parmi lesquelles la tourmente mongole. Mais Ohrmazd apaise la désolation de Zarathoustra, en lui annonçant l'apparition du héros eschatologique, Bahrâm Varjavand, qui viendra de l'Orient, de l'Asie centrale; certaines traditions précisent : de la « cité des jeunes filles » *(shahr-e Dokhtarân),* dans la direction du Tibet (cf. *supra,* chap. 1er, note 126). Son nom définit sa personne : *Bahrâm* est le nom perse de la planète Mars (or, l'on a vu précédemment que dans les Cieux du plérôme du *lâhût,* c'est l'homologue du Ciel de Mars qui est le Ciel du XIIe Imâm). *Varjavand :* celui qui détient la puissance et la souveraineté de la Lumière-de-gloire, le *Xvarnah* [11]. L'homologation du héros eschatologique zoroastrien à la personne de l'Imâm caché dont la *parousie* éclate comme l'annonce de la Résurrection, remonte, nous l'avons rappelé il y a quelques lignes, à des théologiens shî'ites bien antérieurs.

Mais d'autres homologations sont possibles. Le héros zoroastrien et l'Imâm résurrecteur ont l'un et l'autre leurs compagnons de combat, non pas seulement ceux qui de période en période mènent pour eux le combat de l'esprit rapprochant l'avenir de leur règne, mais ceux qui, préservés dans un sommeil mystique, attendent de se dresser avec eux, l'heure venue, et tous ceux des temps passés qui « reviendront » pour le combat final. Pour les zoroastriens, Peshotûn, par exemple, l'un des fils du roi Vîshtâspa qui protégea Zarathoustra et favorisa sa prédication. Pour les shî'ites, le Ier Imâm en personne. Deux grandes figures de « chevaliers spirituels » *(javân-mardân)* dont le même rôle eschatologique justifie l'homologation proposée par notre shaykh.

Insistons cependant : nos auteurs pensent non pas en termes de « courants historiques » ou d' « influences », mais en forme de cycles, aussi bien en se représentant le schéma des univers symbolisant les uns avec les autres, qu'en se représentant le schéma des périodes de l'histoire spirituelle. Les formes homologuées n'ont

pas pour autant à être réduites au même temps homogène; elles *sont* chacune leur temps. Et c'est précisément pour cela qu'elles sont des typifications, et qu'à ce titre elles sont homologables l'une à l'autre, et que chaque personnage a son homologue dans chaque cycle. Homologuer le Saoshyant à l'Imâm caché ne consiste pas, comme il en irait sans doute pour nous, à peser des influences, à relever des courants, bref à décomposer tout le mécanisme de l'histoire extérieure pour « expliquer » l'identité en la ramenant à un plan unique. Loin de là, il s'agit pour ce mode de pensée cyclique, de quelque chose comme une perception harmonique. Ou encore, de la perception d'une structure constante, de même qu'une même mélodie peut être produite à des hauteurs différentes. Chaque fois les éléments mélodiques sont différents, mais la structure est la même; c'est la même mélodie, la même figure musicale, la même *Gestalt*.

C'est pourquoi la progression que ce mode de pensée nous met à même de concevoir, n'est pas une évolution linéaire horizontale, mais une ascension de cycle en cycle, d'une octave à l'octave supérieure. Quelques pages du même shaykh traduites ici (seconde partie, art. x, 2) en sont l'illustration. L'histoire spirituelle de l'humanité depuis Adam, c'est le cycle de la prophétie succédant au cycle de la cosmogonie; mais s'il prend la suite de celui-ci, c'est comme une *réversion,* retour et remontée vers le plérôme. Sentiment gnostique, certes, mais c'est précisément cela « voir les choses en Hûrqalyâ ». C'est voir l'homme et son monde essentiellement dans une orientation verticale. L'*Orient-origine* qui l'*oriente* et aimante son retour et sa remontée, c'est le *pôle* céleste, le nord cosmique, le « rocher d'émeraude » au sommet de la montagne cosmique de Qâf, là même où commence le monde de Hûrqalyâ; ce n'est donc pas une région située à l'Est sur les cartes, même lorsque les vieilles cartes situent l'Est en haut, à la place du nord. Le sens de l'homme et le sens de son monde leur sont conférés par cette *dimension polaire* [12], non pas par une évolution linéaire, horizontale et unidimensionnelle, ce fameux « sens de l'histoire » décidé d'autorité de nos jours, alors que les termes de référence pouvant déterminer le sens en question restent entièrement problématiques.

Aussi bien le paradis de Yima où sont conservés les plus beaux des êtres qui repeupleront un monde transfiguré, le *Var* qui conserve la semence des corps de résurrection, est-il situé au nord. La Terre de lumière, la *Terra lucida* du manichéisme, est située, elle aussi, comme celle du mandéisme, dans la direction du nord cosmique. De même chez le mystique 'Abdol-Karîm Gîlî (cf. seconde partie, art. IV), la « Terre des âmes » est une région du haut Nord, la seule qui ne fut pas atteinte par les conséquences de

la chute d'Adam. C'est le séjour des « hommes de l'Invisible » sur qui règne le mystérieux prophète Khezr. Trait caractéristique : sa lumière est celle du « soleil de minuit », puisque la prière du soir y est inconnue, l'aube se levant avant que le soleil se soit couché. Et sans doute conviendrait-il d'envisager ici tous les symboles convergeant vers le paradis du Nord, la Terre de lumière des âmes et le château du Graal.

Maintenant il va nous falloir comprendre les développements de nos textes nous présentant cette Terre de lumière comme Terre des visions et Terre par laquelle s'accomplit la résurrection des corps, plus exactement l'apparition des « corps spirituels ». Mais de ce monde qui nous est désigné comme le monde des Formes imaginales et le monde de l'Âme, il nous fallait pressentir *qui* en était l'Âme. En nous faisant progresser jusqu'à l'octave supérieure, le plérôme du *lâhût,* la théosophie shaykhie nous a montré comment Fâtima-Sophia est la Terre supracéleste, parce qu'elle est l'Âme, l'*Anima* ou Forme manifestée du plérôme suprême.

Nous apprendrons désormais, au fur et à mesure que nos auteurs nous feront pénétrer dans le « huitième climat », comment aussi l'*Anima substantiva* de l'adepte, son « corps spirituel », est la Terre de son paradis. Or, c'est en cette Terre de Hûrqalyâ que vit présentement l'Imâm caché. Dès lors, nous entreverrons le lien d'exemplification mystique qui associe à Fâtima-Sophia, prime origine du douzième Imâm, l'*âme* et la personne de l'adepte shî'ite : un lien qui investit celui-ci de la fonction sophianique de Fâtima. Car nous apprendrons que la parousie ou manifestation de l'*Imâm caché,* ce n'est pas un événement extérieur devant surgir soudain au calendrier du temps physique; c'est une *désoccultation* qui progresse au fur et à mesure que le pèlerin de l'esprit, s'élevant en hauteur vers le monde de Hûrqalyâ, produit en lui-même l'événement de l'Imâm attendu. Là-dessus repose toute la spiritualité du shî'isme. Nous pourrons nous en convaincre en lisant les belles pages du regretté Shaykh Sarkâr Âghâ traduites à la fin du présent volume, pages qui sont les mieux à même de nous faire comprendre pourquoi Hûrqalyâ est la Terre des visions et pourquoi Hûrqalyâ est la Terre de résurrection.

2. Le « huitième climat ».

L'historien Tabarî (IXe siècle) nous a conservé quelques-unes des informations les plus anciennes dont nous disposions, concernant une région mystérieuse que sa description permet de désigner comme « la Terre aux cités d'émeraude ». Là sont situées deux villes : Jâbarsâ et Jâbalqâ[13], auxquelles les traditions que nous

étudierons ici ajoutent une troisième cité, Hûrqalyâ; celle-ci donne alors son nom à l'ensemble de cette contrée mystique. Je regrette de ne pouvoir fournir encore une étymologie satisfaisante de ces noms; sans nous arrêter à plusieurs hypothèses plausibles, nous nous conformerons simplement à leur prononciation traditionnelle, telle qu'elle est encore en usage aujourd'hui dans les cercles spirituels de l'Iran.

Jâbarsâ et Jâbalqâ, nous dit Tabarî, sont deux cités d'émeraude qui font suite à la montagne de *Qâf*. Comme celles de la Jérusalem céleste, leurs dimensions expriment une quaternité, symbole de perfection et de totalité. La surface de chacune présente un carré de douze mille parasanges de côté. Leurs habitants ne connaissent ni l'existence de notre Adam ni celle d'Iblis, l'Antagoniste; leur nourriture se compose exclusivement de végétaux; ils n'ont pas besoin de se vêtir, car sans qu'ils soient des Anges, leur fidélité à Dieu les rend semblables aux Anges. Comme il n'y a pas entre eux de différenciation de sexe [14], ils ne désirent pas de postérité. Enfin toute leur lumière leur vient de la montagne de Qâf, en même temps que les minéraux de leur sol et les murailles de leurs villes (comme celles du paradis des archétypes de Yima) sécrètent leur propre lumière. Cette indication nous met déjà sur la voie pour identifier la montagne aux mystérieuses cités.

Il n'y a en effet dans cette montagne, est-il dit, « ni soleil, ni lune, ni étoiles ». Or, nous savons que dans le système de Ptolémée, la neuvième Sphère qui englobe la totalité des Sphères célestes et leur communique le mouvement diurne, a pour caractère propre d'être un ciel non constellé [15]. De plus, les traditions décrivent précisément la montagne de Qâf comme étant la montagne qui entoure notre univers, et comme étant tout entière une formation d'émeraude du reflet de laquelle provient la couleur verte (d'après notre optique l'azur) de la voûte céleste [16]. Ou bien encore c'est le rocher *(sakhra)* formant la clef de voûte céleste, qui est imaginé comme constitué d'émeraude et communiquant son reflet à la montagne de Qâf. Ce que la *visio smaragdina* perçoit ici, c'est donc la montagne cosmique cernant et surplombant notre habitat terrestre; c'était elle également qui était perçue comme cernant l'horizon visible d'Erân-Vêj, *in medio mundi,* là même où d'un haut sommet s'élançait le Pont Chinvat rejoignant cette montagne cosmique, dont l'ascension conduisait l'âme jusqu'au séjour des Lumières infinies.

Or, le géographe Yaqût atteste expressément que la montagne de Qâf s'était appelée jadis l'Alborz [17]. En effet, elle est bien ici même la montagne qui est la « mère » de toutes les montagnes du monde; celles-ci lui sont reliées par des ramifications et des veines souterraines. Et c'est elle encore que gravissent les pèlerins de

l'esprit, celui du « Récit de l'Exil occidental » de Sohravardî, par exemple, pour atteindre jusqu'au rocher d'émeraude qui dresse devant eux la paroi translucide d'un Sinaï mystique. Et là, comme à l'entrée du Pont Chinvat dans la dramaturgie mazdéenne de l'âme, se produit le face à face avec la Figure archétype, la Personne céleste à laquelle s'origine le moi terrestre[18]. La montagne de Qâf marque donc la limite entre deux mondes, le visible et l'invisible aux sens. Pour pénétrer dans les cités que recèle son au-delà, le pèlerin mystique doit avoir dépassé les évidences physiques et les normes communes, avoir affronté les épreuves que symbolise la longue marche dans les Ténèbres à travers les distances qui le séparent de la Terre aux cités d'émeraude[19].

Bien entendu, pour autant que la montagne de Qâf ne fait que prêter son nom à l'ancien Alborz, l'Image primordiale en a été également projetée sur des espaces de géographie empirique (le Caucase et ses contreforts sur le sol iranien), lesquels deviennent alors le théâtre d'événements mythiques. En revanche, comme Image primordiale, elle marque toujours l'extrémité du monde et est inaccessible aux hommes. Pour y atteindre, il faudrait marcher quatre mois « dans les Ténèbres »; c'est pourquoi la marche d'Alexandre à travers la région des Ténèbres sera celle du héros spirituel archétype, aussi bien dans le « Récit de Hayy ibn Yaqzân » d'Avicenne, que dans l'exégèse de la sourate qorânique 18 : 84 ss., décrivant comment la Quête d'Alexandre le conduisit jusqu'à l'extrême-occident et jusqu'à l'extrême-orient de l'univers. Au-delà, commence une région qui englobe beaucoup d'autres cités (un pays blanc comme de l'argent, ayant une longueur de quarante jours de voyage, habité par des Anges; un autre pays d'or, soixante-dix pays d'argent, sept pays de musc, chacun ayant une longueur et largeur de dix mille journées de voyage, etc.). Bref, pénétrer dans ces Terres, c'est accéder au climat intermédiaire des « Âmes célestes » qui meuvent les Sphères, et qui sont douées par excellence de l'Imagination pure, indépendante des sens. C'est le « huitième » climat dans lequel, comme en Erân-Vêj, on ne pénètre pas avec les organes de la perception sensible, mais en passant par la « Source de la Vie », au centre psycho-cosmique.

Une brève référence au schéma du monde qui prend sa forme définitive dans la cosmologie d'Avicenne nous fournit ici une orientation. Ce schéma partage la totalité de l'être pensable entre un Occident cosmique et un Orient cosmique. Nous avons déjà rappelé précisément que cet Orient cosmique n'était pas à chercher à l'Est sur nos cartes, mais dans la « dimension polaire ». En fait cet Orient est le *pôle céleste,* le « centre » de toute orientation concevable. Il faut le chercher dans la direction du nord cosmique, celle de la « Terre de Lumière[20] ».

L' « Occident » représente le monde matériel sensible, et il est double : il y a le « climat » de la Matière terrestre sublunaire, celui de notre Terre matérielle, soumis à la génération et à la dissolution; et il y a le « climat » de la Matière céleste, celui des Sphères constituées d'une substance éthérique, diaphane et incorruptible, mais qui relève pourtant encore de la physique. L'« Orient » commence avec le climat de l'âme : au pôle céleste, au « rocher d'émeraude ». Là se lève pour le pèlerin le Soleil spirituel, et cette aurore lui révèle la perspective d'un univers tout nouveau où s'étagent successivement les âmes appelées à gouverner temporairement les corps humains, puis les Âmes dont la mission est de communiquer aux Sphères célestes le mouvement de leur désir et de leur amour, et qui sont appelées Anges célestes *(Angeli caelestes)*; enfin les pures Intelligences, objets respectifs de cet amour, et qui sont désignées comme Anges spirituels ou Chérubins *(Angeli intellectuales)*. La caractéristique qui distingue la cosmologie d'Avicenne de celle d'Averroës, est précisément l'instauration de ce monde des Âmes célestes à l'image desquelles est constituée l'âme humaine, mais qui à la différence de celle-ci ne possèdent pas les organes de la connaissance sensible. En revanche, elles sont douées de l'Imagination active. Elles la possèdent même à un degré si pur et si parfait qu'à la différence de la nôtre, leur Imagination, indépendante des données sensibles, est totalement vraie et sans défaillance. Les représentations que peuvent avoir de leur univers les Anges ou Âmes célestes, correspondent donc à ce qui est la situation de l'âme humaine, lorsque son Imagination active, purifiée et exercée, est devenue *Imaginatio vera,* organe de sa méditation.

Ce que l'âme se montre alors à elle-même, c'est dans ce cas encore comme dans le cas de l'*Imago Terrae* mazdéenne, précisément sa propre Image : la Terre qu'elle projette, la Terre de Hûrqalyâ, est le phénomène de la Terre à l'état pur, puisqu'elle réfléchit directement l'Image pré-méditée par l'âme. L'univers ainsi imaginé, libre à l'égard des données sensibles trompeuses et caduques, est donc une fonction de la pure Imagination transcendantale et ne relève que de ses catégories, lesquelles sont des Images-archétypes *a priori*. C'est pourquoi on appelle cet univers *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis,* monde des Formes imaginales, ou encore monde des correspondances et des symboles, c'est-à-dire monde symbolisant *avec* le sensible qu'il précède et *avec* l'intelligible qu'il imite. C'est entre le sensible et l'intelligible un monde médiateur et mixte; c'est le *centre des mondes,* ou encore l' « Orient intermédiaire » entre l' « Orient mineur » qui est l'âme humaine se levant à la conscience de soi-même, et l' « Extrême-Orient » spirituel que constitue le plérôme des Intelligences chérubiniques. Ainsi cet intermonde représente-t-il,

tel que nos Spirituels l'ont configuré à leur manière propre, ce royaume intermédiaire entre pure Matière et Esprit pur, intermédiaire nécessaire pour valider les événements visionnaires, toute la dramaturgie dont l'âme est à la fois le sujet et la scène, tout ce que les perceptions sensibles n'ont aucun moyen de dominer ni d'infirmer ni de suppléer, tout ce à quoi la conscience rationnelle oppose son scepticisme, comme elle l'oppose aux cas essentiellement individuels qui échappent à la généralité et aux prévisions des normes communes.

C'est cet intermonde, *mundus imaginalis,* monde de l'*Imaginatio vera,* qu'il importe absolument de ne pas confondre avec ce que l'on appelle couramment en Occident l'*imaginaire,* la fantaisie, l'irréel, et dont Paracelse disait déjà à juste titre que cette « fantaisie » est un jeu de la pensée, sans fondement dans la nature, bref « la pierre angulaire des fous ». Or, le monde *imaginal,* marquant l'articulation entre le monde intelligible et le monde sensible, symbolise rigoureusement avec l'un et avec l'autre. Il serait impossible d'en dire autant de la « pierre angulaire des fous ». C'est le sens et la réalité de ce monde imaginal que, depuis la première édition du présent livre, nous avons appris à approfondir en compagnie de nos philosophes iraniens traditionnels[21].

Car cet intermonde remplit une fonction organique dans le schéma des mondes et pour l'expérience intérieure qu'atteste toute une tradition spirituelle dont, en Iran, nous avons déjà relevé principalement deux moments essentiels pour notre propos : au XIIe siècle, la restauration de la philosophie de l'ancienne Perse (fondée sur l'angélologie et le *Xvarnah,* la Lumière-de-gloire) telle qu'elle fut l'œuvre de Sohravardî. Plus près de nous, à la fin du XVIIIe siècle, cette école spirituelle éclose en milieu imâmite iranien qui fut l'œuvre de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (ob. 1826) et de ses successeurs, et que l'on désigne communément comme shaykhisme. Nous avons esquissé ci-dessus l'imâmologie fondamentale professée par cette école qui revalorise entièrement la gnose connue déjà dans les cercles ésotériques de l'Imâmisme ou Islam shî'ite primitif. Nous aurons encore à insister plus loin sur le motif, non moins fondamental pour elle, du *corps spirituel.* L'école, bien vivante encore de nos jours en Iran (où son principal centre est à Kermân)[22], peut nous donner idée de ce qu'un Islam purement spirituel représenterait pour nos temps modernes.

Voici maintenant les enseignements que nous donnent les uns et les autres. « Lorsque tu apprends dans les traités des anciens Sages, écrit Sohravardî, qu'il existe un monde pourvu de dimensions et d'étendue, autre que le plérôme des Intelligences et que le monde gouverné par les Âmes des Sphères, un monde où se

trouvent des villes dont il est autant dire impossible d'évaluer le nombre, ne te hâte pas de crier au mensonge, car ce monde, il arrive aux pèlerins de l'esprit de le contempler et ils y trouvent tout ce qui est objet de leur désir[23]. » Et l'auteur, ainsi que ses commentateurs immédiats, ont eu à plusieurs reprises l'occasion d'en préciser la topographie idéale plus exactement dit la topographie imaginale[24]. Tandis que le monde de l'étendue perceptible aux sens, nous disent-ils, comprend *sept* climats (les sept *keshvars* que nous avons précédemment mentionnés), il existe un autre monde formant le *huitième* climat. C'est à ce monde que les anciens Sages faisaient allusion en professant qu'en dehors du monde sensible il existe encore un autre monde pourvu de figure et de dimensions, s'étendant lui aussi dans un espace, sans qu'il s'agisse cependant de figure, de dimensions et d'étendue identiques à celles que nous percevons dans le monde des corps physiques, bien que tout ce qui existe dans ce monde sensible y ait son analogue; il s'agit non pas de dimensions sensibles, mais de dimensions exemplaires imaginales *(maqâdîr mithâlîya)*.

Un triple univers s'offre donc à nous : un univers intelligible, un univers sensible, et entre les deux cet intermonde que nous avons appris à désigner, en recourant au latin, comme *mundus imaginalis,* terme qui est la traduction littérale de l'arabe *'âlam al-mithâl, 'âlam mithâlî.* Lorsque Sohravardî interprète l'Idée-archétype platonicienne comme étant l'Ange d'une espèce, il entend par cet Ange une essence absolue qui n'est ni l'universel logique ni le singulier sensible, mais qui possède de par elle-même son unité propre, son individuation *sui generis.* Comment une telle essence peut-elle se manifester à nous comme telle? Ni au niveau du concept ni au niveau du concret sensible. Aurons-nous alors une théologie sans théophanie? Non pas, les formes et les lieux d'apparition de l'Ange, c'est cela précisément le *mundus imaginalis,* qu'il s'agisse d'une vision en songe, ou de l'état de méditation contemplative « imaginante » et intense. Ce monde *imaginal* n'a donc rien d'irréel, de « fantomatique ». Il a sa réalité *sui generis* de plein droit, et c'est sans doute ce que nous avons complètement oublié en Occident, depuis que fut perdu le « combat pour l'Âme du monde ». Ce combat perdu, l'Image est livrée à toutes les dégradations, tous les dévergondages d'une Imagination qui a perdu son axe d'orientation, et par là même sa fonction cognitive. On ne connaît plus que les Images dérivées du sensible ou perceptibles par les sens (la civilisation dite des images, l'écran de cinéma). Dès lors plus d'Images métaphysiques, ni de métaphysique de l'Image et de l'Imagination, puisque le principe de celle-ci est que par l'organe de l'âme, par sa fonction imaginante, c'est l'univers même de l'Être qui se révèle dans les

Formes imaginales du *mundus imaginalis,* lesquelles révèlent *eo ipso* à l'âme sa propre Image, son *Alter ego,* au monde du *Malakût.*

Bref, le *mundus imaginalis* est un univers qui symbolise à la fois *avec* la substance corporelle, parce qu'il possède figure, dimensions et étendue, – et *avec* la substance séparée ou intelligible, parce qu'il est essentiellement constitué de lumière *(nûrânî).* C'est à la fois de la matière immatérielle et de l'incorporel corporalisé en corps subtil. C'est la *limite* qui les sépare et en même temps les conjoint. C'est pourquoi dans la théosophie spéculative du shî'isme cet univers est en général appelé *barzakh* (écran, limite, intervalle, intermonde)[25]. Là se trouvent entre autres merveilles les trois villes immenses, peuplées d'innombrables créatures : Jâbalqâ, Jâbarsâ, Hûrqalyâ. Et en vertu de l'homologie qui fait symboliser l'un avec l'autre les trois mondes, le monde de l'Imaginal présente aussi une division correspondant au double Occident du monde physique; c'est ainsi que Jâbarsâ et Jâbalqâ correspondent au monde terrestre de la matière élémentaire, tandis que Hûrqalyâ correspond aux Cieux du monde physique. Comme ceux-ci, Hûrqalyâ communique son influx à sa propre Terre, à laquelle elle confère aussi son propre nom. Le monde de Hûrqalyâ contient donc à la fois des Cieux et une Terre, non pas une Terre et des Cieux sensibles, mais Terre et Cieux à l'état de Formes imaginales. De même la Terre de Hûrqalyâ renferme aussi toutes les Formes imaginales des êtres individuels et des choses corporelles existant dans le monde sensible. (On a vu ci-dessus que ces Formes imaginales ne doivent pas être confondues avec les Idées platoniciennes dont elles sont l'épiphanie au niveau du *mundus imaginalis,* bien que le même mot *mithâl,* pluriel *mothol,* désigne les unes et les autres, les Idées platoniciennes étant cependant toujours précisées comme telles : *mothol aflâtûnîya nûrîya*[26].) C'est ce huitième climat, ce monde à l'état subtil comportant une multitude de degrés et dans lequel on ne pénètre pas avec les organes des sens, qui est le lieu *réel* de tous les événements psycho-spirituels (visions, charismes, actions thaumaturgiques en rupture avec les lois physiques de l'espace et du temps), événements passant simplement pour imaginaires, c'est-à-dire irréels, si l'on s'enferme dans le dilemme rationnel ne laissant le choix qu'entre les deux termes du dualisme banal, la « matière » ou l' « esprit », correspondant à cet autre faux dilemme : ou « histoire » ou « mythe ».

Le monde de Hûrqalyâ n'est le lieu ni de l' « histoire » ni du « mythe » au sens courant de ces mots. Il est le lieu d'événements parfaitement réels, qui ne sont pas du « mythe » sans être pour autant de l' « histoire ». La réalité *sui generis* de ces événements ne peut être rejointe ailleurs que dans le monde de Hûrqalyâ. Ce

n'est ni dans le monde sensible ni dans l'*imaginaire* qu'ont leur lieu, et que par conséquent « ont lieu » les visions des prophètes, les événements des épopées mystiques et des récits visionnaires, les actes des rituels d'initiation, les événements de la Résurrection, toutes les hiérophanies en général. Autant de Formes *imaginales* d'événements parfaitement réels, mais d'une réalité non perceptible par les sens ni dans le monde des sens. Le *mundus imaginalis* est le lieu de sa propre histoire *imaginale* (ni mythe ni allégorie), ayant pour scène sa géographie et sa topographie *imaginales*.

Shaykh Ahmad Ahsâ'î précise à son tour la topographie imaginale de la Terre de Hûrqalyâ [27]. Elle commence, dit-il, à la surface convexe de la neuvième Sphère, – ce qui est une façon symbolique et précise d'indiquer que cette Terre n'est plus comprise dans les dimensions de notre espace cosmique physique, puisqu'au-delà de la surface de la Sphère enveloppante qui, dans le système ptoléméen du monde, est la Sphère limite définissant les directions de l'espace, la Sphère des Sphères, il n'est plus de direction ni d'orientation possible dans l'espace physique. Il y a discontinuité entre l'espace sensible et la spatialité propre au monde des Formes imaginales, lequel est trans-spatial par rapport au premier [28]. C'est pourquoi, de même que le monde du *barzakh,* cette Terre-limite, « commence », c'est-à-dire a son « en-bas », à la limite, au rocher d'émeraude ou Sinaï mystique, clef de voûte céleste, le « pôle », – de même Shaykh Ahmad situe Hûrqalyâ comme étant à la fois au « sommet du Temps » et au degré inférieur ou premier degré de l'éternité (plus exactement l'*Ævum* ou Temps éternel) [29]. C'est donc finalement un *intermonde,* limitant et conjoignant le temps et l'éternel, le spatial et le trans-spatial, de même que sa matière immatérielle et sa Terre céleste sont, elles aussi, le signe de sa *coincidentia oppositorum* [30], la conjonction du sensible et de l'intelligible dans le pur espace du *mundus imaginalis*.

De ce thème nous trouvons une amplification d'un extrême intérêt dans un grand ouvrage de celui qui fut jusqu'en 1969 le chef de la communauté shaykhie, le regretté Shaykh Sarkâr Âghâ, éminente figure spirituelle de l'Iran de nos jours, V^e^ successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Nous y relevons cette pensée centrale : la hiérarchie de l'être s'étage en une série d'univers qui tous aboutissent finalement dans l'ordre de la descente, à notre Terre terrestre [31], cette Terre qui est comme la « tombe » à laquelle ils ont été confiés; c'est de cette *tombe* qu'ils doivent émerger et ressusciter. Mais cette résurrection n'est concevable que si est comprise, en son sens vrai, la « descente » des Formes éternelles sur cette Terre. Pas plus que la masse astrale du soleil ne « des-

cend » de son Ciel, il ne s'agit ni d'une inhérence, ni d'une « infusion », ni d'une incarnation matérielle, idée à laquelle se refuse décidément une philosophie « orientale »[32]. C'est, en revanche, l'idée de théophanie, d'*épiphanie* divine, qui domine son mode de perception, et c'est pourquoi nous est toujours proposée la comparaison du *miroir*. Les âmes humaines, éternelles, ne se mêlent pas elles-mêmes, « en personne » pour ainsi dire, au monde des choses matérielles, temporelles et accidentelles. C'est leur silhouette, leur Image, leur ombre, qui s'y projettent[33]. Chacune d'elles a une activité et une perfection qui lui sont propres, lesquelles sont un effet et un influx de l'activité universelle et absolue de l'Âme du Monde.

Or, c'est cela, cette activité psychique absolue, dit le Shaykh, que l'on appelle « monde », lequel, pris comme tel, est à la fois au-dessous de l'Âme dont il est l'activité, mais au-dessus des matières terrestres accidentelles où le trouvent les facultés de perception sensibles. Le monde comme activité psychique absolue est un *barzakh,* un entre-deux. Et cela veut dire : de même que la substance matérielle et la forme du miroir ne sont ni la matière ni la forme de l'Image qui s'y réfléchit et qui y est perçue, mais simplement le lieu privilégié où cette Image s'épiphanise, de même les matières sensibles ne sont que le véhicule *(markab),* ou mieux le lieu épiphanique *(mazhar),* pour les formes que produit l'activité absolue de l'âme. La plus grave confusion serait de prendre le miroir comme constituant ici la substance et la consistance des Images qui y apparaissent. Le miroir peut ne plus être là, il peut se briser : les formes de l'âme, n'étant pas inhérentes ni consubstantielles au miroir, continuent de subsister.

Pour saisir l'Image dans sa réalité *absolue,* c'est-à-dire *absoute,* détachée, du miroir sensible où elle se réfléchit, il faut sans aucun doute ce que le Shaykh appelle un *œil d'outremonde,* c'est-à-dire un organe de vision qui fait lui-même partie de l'activité absolue de l'âme, et qui correspond à notre *Imaginatio vera.* Notons bien que ce n'est pas connaître les choses dans leur idée abstraite, dans leur concept philosophique, mais sous les traits parfaitement *individués* de leur Image méditée, ou plutôt pré-méditée par l'âme, c'est-à-dire leur Forme imaginale. C'est pourquoi il y a dans ce monde intermédiaire des Cieux et des Terres, des animaux, des plantes et des minéraux, des villes, des bourgs et des forêts. Mais cela veut dire justement que si autant de choses correspondantes sont visibles et vues dans ce monde-ci, sur cette Terre terrestre, c'est que finalement ce que nous appelons *physis* et physique n'est que le reflet du monde de l'Âme; il n'y a pas de physique pure, mais toujours la physique d'une certaine activité psychique. En prendre connaissance, c'est alors voir le monde de l'Âme, c'est voir toutes

choses telles qu'elles sont en la Terre de Hûrqalyâ, la Terre aux cités d'émeraude; c'est la *visio smaragdina* qui est surrection et résurrection du monde de l'Âme. Alors cette réalité que la conscience commune confère aux choses et aux événements physiques comme à des réalités autonomes, s'avère en fait comme étant la réalité *visionnaire* de l'âme[34].

C'est pourquoi nous pouvions dire que la Terre mystique de Hûrqalyâ représente comme le phénomène de la Terre à l'état *absolu,* c'est-à-dire *absous* de l'*apparence* empirique montrée aux sens, mais en revanche *apparition réelle* instaurée par la seule Imagination transcendantale. Toutes réalités y existent à l'état de Formes imaginales, et ces Images sont *a priori* ou archétypiques, c'est-à-dire qu'elles sont elles-mêmes comme *pré-méditantes* dans la méditation de l'âme dont elles sont le monde, car, puisqu'elles en sont le monde, c'est-à-dire l'activité propre de cette âme, elles « donnent la mesure » de cette âme, elles en expriment la structure et les énergies. L'éveil à la conscience de Hûrqalyâ annonce un nouveau mode de relation de l'âme avec l'étendue, avec tout ce qui est corporel et spatial, relation qui ne peut être un rapport de contenu et contenant. Le mode de vision de la Terre est le mode même de la vision de l'âme, la vision en laquelle elle se perçoit; ce peut être son *paradis,* et ce peut être son *enfer.* Le « huitième climat » est le climat de l'âme, et c'est ce que le grand théosophe Ibn 'Arabî (ob. 1240) nous signifie par un récit mythique dont je ne rapporte ici que quelques traits saisissants.

De l'argile dont fut créé Adam, dit-il[35], ou plutôt du levain de cette argile, il resta un surplus. C'est de ce surplus que fut créée une Terre dont la désignation arabe peut se traduire à la fois comme « Terre de Réalité Vraie » et « Terre de Vérité Réelle ». C'est une Terre immense qui contient elle-même des Cieux et des Terres, des Paradis et des Enfers. Un grand nombre de choses dont l'impossibilité a été rationnellement et valablement démontrée pour notre monde existent pourtant bel et bien en cette Terre-là qui est la prairie dont les mystiques théosophes ne rassasient jamais leur vue. Et voici la précision décisive : dans l'ensemble des univers de cette Terre de Vérité, Dieu a créé pour chaque âme un univers correspondant à cette âme. *Lorsque le mystique contemple cet univers, c'est soi-même (nafs,* son *Anima) qu'il y contemple.*

L'*Imago Terrae* est donc bien ici l'image même de l'âme, celle par laquelle elle se contemple elle-même, ses énergies et ses puissances, ses espoirs et ses craintes. C'est pourquoi cette Terre de Vérité est le lieu où *réellement* subsistent toutes les Images que l'âme projette à son horizon et qui lui annoncent la présence de tel ou tel de ses états. Les objections rationnelles ou rationalistes ne peuvent prévaloir contre elle. Cette Terre de Vérité est la Terre

de la floraison des symboles contre lesquels échoue l'intellect rationnel qui croit, en général, qu'en « expliquant » un symbole, il l'a du même coup fait disparaître en le rendant superflu. Non, en cette Terre de Vérité subsiste tout l'univers enchanté de l'âme, parce que l'âme y est « chez elle » et parce que ses propres Formes imaginales lui sont devenues transparentes, mais en même temps lui restent nécessaires pour que justement transparaisse leur ésotérique *(bâtin)*.

Sans ces Images, elle ne *réaliserait* ni ces rituels ni ces iconographies et ces dramaturgies dont le *lieu* d'accomplissement réel est précisément la Terre de Hûrqalyâ. C'est pourquoi aussi cette Terre est le *lieu* des Récits visionnaires, des oraisons dialogiques; elle n'est pas, dit Ibn 'Arabî, le *lieu* des anéantissements mystiques, des abîmes de la théologie négative, mais le *lieu* des théophanies, des Épiphanies divines *(tajalliyât ilâhiya)* qui ne volatilisent ni n'arrachent l'âme à sa propre vision, la font au contraire être enfin avec elle-même et chez elle-même. Toute forme dont se revêtent ces épiphanies, comme aussi toute forme dans laquelle l'homme se perçoit en songe, ou dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil, ou dans cet état de méditation active qui est un état de veille pendant le sommeil des sens, – tout cela appartient au *corps* de cette Terre de Vérité. C'est que l'on n'y pénètre pas avec les corps de matière grossière. L'adepte doit savoir que s'il lui arrive d'y voir de ses yeux quelque entité spirituelle, c'est qu'il est devenu apte à revêtir lui-même une de ces Formes que revêtent les Anges, lorsqu'ils se rendent visibles à la perception non-sensible[36].

Nous pouvons maintenant saisir toute la portée des formules concises et frappantes dans lesquelles un grand théologien-philosophe, imâmite iranien du XVIIe siècle, Mohsen Fayz, condense tout ce qu'il est essentiel de savoir concernant la Terre de Hûrqalyâ, huitième climat, *mundus imaginalis*, ou monde des Formes imaginales : « Ce monde intermédiaire, dit-il, occupe dans le macrocosme le même rang que l'Imagination dans le microcosme. » Et pour cette raison « c'est le monde par lequel se corporalisent les esprits et par lequel se spiritualisent les corps[37] ». Chaque fonction est la raison de l'autre, peut-on dire. Ce monde intermédiaire n'est accessible qu'à l'Imagination active, à la fois instauratrice de son univers propre et transmutatrice des données sensibles en symboles. Par cette transmutation même s'accomplit une résurrection des corps matériels en corps subtils ou spirituels. Cette Terre de Hûrqalyâ que la méditation de l'adepte nourrit de sa propre substance, est simultanément la Terre d'où sa méditation extrait et élabore les éléments subtils de son corps de résurrection. Et c'est pourquoi finalement la Terre mystique de Hûrqalyâ, la

Terre aux cités d'émeraude, peut être définie comme la Terre des visions *et* comme la Terre de résurrection.

3. Hûrqalyâ, Terre des visions.

En illustration de ce premier aspect pourraient être alléguées ici, en grand nombre, les données expérimentales à glaner dans les œuvres de nos Spirituels. Force nous étant de nous limiter, nous ne retiendrons que trois cas : l'un se présente comme un cas personnel, un autre réfère à un cas exemplaire, un troisième propose tout un enseignement spirituel. Les deux premiers exemples nous sont fournis par l'œuvre du maître de l'*Ishrâq*, Sohravardî; le troisième appartient à l'enseignement shaykhî.

Sohravardî raconte dans un de ses livres [38] comment au cours d'une période de surmenage et d'épreuve spirituelle provoquée par la méditation du problème de la Connaissance, jusque-là pour lui insoluble, il fut gratifié une certaine nuit, dans un état encore intermédiaire entre la veille et le sommeil, de l'apparition de l'Imâm des Philosophes, *Primus Magister* Aristote. La beauté et la délicate lumière de la vision [39] sont soigneusement mises en valeur; puis l'auteur rapporte ce qui fut en somme une longue oraison dialogique, évoquant tour à tour les thèmes de haute doctrine. Ailleurs, référant à cet entretien mémorable, il en parlera comme d'un événement survenu en la station mystique de Jâbarsâ [40]. Il y a là une façon à la fois subtile et précise de définir la consistance du pur événement psycho-spirituel, comme pénétration dans l'une des cités d'émeraude. Précisément, le premier conseil que donne l'apparition d'Aristote à son visionnaire, pour le délivrer du problème qui le tourmente sans que les livres de philosophie lui soient d'aucun secours, c'est celui-ci : « Éveille-toi à toi-même. » Or, avec cet « éveil à soi-même » fait éclosion toute l'expérience intérieure de l'*Ishrâq*, c'est-à-dire du lever de la lumière, de la lumière à son *Orient*. Lorsqu'elle s'éveille à *soi-même*, l'âme est elle-même cette aurore levante, elle-même la substance de la Lumière d'Orient. Les « Terres » qu'elle illumine ne sont plus pour elle un assemblage de lieux et d'objets extérieurs, uniquement connaissables par science descriptive *('ilm rasmî)*; elles sont pour elle sa présence à elle-même, son activité absolue, qu'elle connaît par « science présentielle » *('ilm hodûrî)*, c'est-à-dire par cette « connaissance orientale » *('ilm ishrâqî)* que l'on peut thématiser comme *cognitio matutina*. Jusqu'à nos jours, l'Iran en a conservé la tradition.

De cette *cognitio matutina* Hermès est le héros exemplaire. C'est la seconde donnée expérimentale que nous empruntons encore aux œuvres de Sohravardî. Comme on peut facilement s'en convaincre, la personne d'Hermès est là comme un substitut de

celle de l'auteur, pour thématiser l'événement personnel. Il s'agit d'une dramaturgie d'extase dont la description est saisissante[41]. « Certaine nuit où il y avait du soleil, Hermès était en prière dans le temple de la Lumière. Lorsque éclata la colonne de l'aurore, voici qu'il vit une Terre en train de s'engloutir avec des cités sur lesquelles s'était abattu le courroux divin, et elles tombèrent dans l'abîme. Alors il cria : Toi qui es mon père, sauve-moi de l'enclos des voisins de perdition! Et il entendit une voix lui crier en réponse : Agrippe-toi au câble de notre Irradiation, et monte jusqu'aux créneaux du Trône. Alors il monta, et voici que sous ses pieds, il y avait une Terre et des Cieux. »

Les commentateurs de Sohravardî se sont appliqués à déchiffrer le sens de cet épisode[42]; il semble qu'on puisse le lire en transparence sans trop de peine. L'épisode constitue un cas d'ascension céleste « intérieure », comme en présentent les biographies visionnaires, aussi bien celle de Zoroastre[43] que celle du prophète de l'Islam en la nuit du *Mi'râj*[44], et ce sont de tels cas qui ont contribué à nécessiter, dans le shaykhisme notamment, la doctrine du « corps spirituel ».

Dégageons les grands traits qui donnent ici à l'événement sa signification pour notre recherche. Il y a la Terre qui s'engloutit avec ses cités : c'est la Terre terrestre avec les facultés de perception sensibles qui l'appréhendent; elles défaillent et s'abolissent à l'aurore, c'est-à-dire aux premières lueurs de la vision d'extase. Puis il est fait mention d'une Terre et de Cieux qu'Hermès a dès lors sous ses pas. Hermès est en effet désormais sur la Terre de Hûrqalyâ, ce qui implique qu'il ait laissé au-dessous de lui tous les Cieux du cosmos physique, l' « Occident céleste » du monde matériel. Alors le synchronisme des épisodes est significatif, confirmant ce que nous relevions dans l'événement advenu en Jâbarsâ; il y a coïncidence entre l'éclatement de l'aurore et l'éveil à soi-même. C'est que ce *soleil* auprès duquel, la *nuit,* priait Hermès, c'est son âme même qui, en *se levant* à soi-même, laisse retomber dans leurs ténèbres les évidences empiriques que lui imposait son séjour terrestre : « soleil de minuit » ou « aurore boréale » de l'esprit. Mais à l'instant de cet éclatement, le péril est tel qu'Hermès appelle à l'aide son suprême recours : l'*Alter Ego* céleste auquel il s'origine, auquel il retourne, et qui peut être compris ici, dans les termes mêmes de la philosophie de l'*Ishrâq,* aussi bien comme la « Nature Parfaite », le Moi archétype ou Ange tutélaire du philosophe (la « Fravarti », ἴδιος δαίμων), que comme l'Ange de l'humanité qui est à la fois l'Intelligence active et l'Ange Gabriel ou Esprit-Saint, dont émanent les âmes humaines[45]. Aurore levante et éveil à soi-même, pénétration dans la Terre de Hûrqalyâ et rencontre de l'*Alter Ego* céleste, ce sont là

les aspects complémentaires d'un même événement qui annonce la transmutation de l'âme, sa naissance au monde intermédiaire.

Il faudrait sans doute tout un livre pour épuiser les allusions et les significations impliquées par cette dramaturgie d'extase. Elle permet, en tout cas, de comprendre sur quelles données expérimentales étaient fondés les efforts de nos théosophes, « orientaux » *(ishrâqî)* ou soufis, pour instaurer en son autonomie et en sa réalité éminente ce monde intermédiaire des *Imaginalia,* si totalement méconnu par les habitudes de l'esprit rationnel et positif, que celui-ci l'identifie avec l'irréel tout court.

En revanche, nos Spirituels ont cherché avec application à en définir le statut ontologique. Il fallait bien admettre que formes et figures du monde *imaginal* ne subsistent pas à la façon des réalités empiriques du monde physique, sinon la perception en appartiendrait de plein droit au premier venu. On constatait aussi qu'elles ne peuvent subsister dans le monde intelligible pur, puisqu'elles ont étendue et dimension, une matérialité sans doute « immatérielle » par rapport à celle du monde sensible, mais enfin une corporalité et une spatialité propres. Pour la même raison, elles ne peuvent avoir comme substrat notre seule pensée. Et pourtant, elles ne sont pas de l'irréel, du néant, sinon nous ne pourrions ni les discerner ni porter sur elles de jugements. Ainsi apparaissait métaphysiquement nécessaire l'existence d'un monde intermédiaire : le monde *imaginal* de l'Imagination *(al-'âlam al-khayâlî al-mithâlî, mundus imaginalis).* En dépendent, avons-nous dit, aussi bien la validité des récits visionnaires percevant et rapportant des « événements dans le Ciel », que la validité des songes, des hiérophanies et des rituels symboliques, la réalité des *lieux* que se compose la méditation intense, celle des visions imaginatives inspirées, des relations cosmogoniques et des théogonies, l'authenticité du *sens* spirituel déchiffré sous les données imaginatives des révélations prophétiques, etc. — bref, tout ce qui dépasse l'ordre de perception empirique commune pour s'individualiser en une vision personnelle, indémontrable par un simple recours aux critères de la connaissance sensible ou de l'entendement rationnel[46].

C'est ainsi que ne pouvant attribuer à ces réalités perçues comme événements psycho-spirituels, ni le statut des substances physiques permanentes dans l'espace sensible, ni l'inhérence des accidents sensibles à leur substrat, on fut conduit à concevoir un mode d'être que l'on formula comme un mode d' « être en suspens » *(al-mothol al-mo'allaqa),* c'est-à-dire un mode d'être tel que l'Image ou la Forme étant à elle-même sa propre « matière » est indépendante d'un substrat auquel elle serait immanente à la façon d'un accident (comme la couleur noire, par exemple, subsistant par le

corps noir auquel elle immane). Imaginons la forme d'une statue à l'état pur, libérée du marbre, du bois ou du bronze, et qui serait à elle-même la matière de son corps subtil. C'est pourquoi la typification à laquelle on revient toujours est le mode *apparitionnel* qui est celui de la subsistance des Images « en suspens » dans un miroir. Le cas fut généralisé en une doctrine des lieux et des formes épiphaniques *(mazâhir)*, qui est un des aspects caractéristiques de la théosophie orientale de Sohravardî. L'Imagination active *(takhayyol)* est le Miroir par excellence, le lieu épiphanique *(mazhar)* des Images du monde *imaginal*. C'est pourquoi ses perceptions sont aussi réelles que celles des facultés sensibles.

Elles le sont même à un degré plus éminent, puisque les *Imaginalia* des choses sensibles qui s'y épiphanisent annoncent une transmutation de celles-ci. Figures personnelles, formes et paysages, plantes et animaux, qui y apparaissent, n'obéissent plus aux lois permanentes de la densité ni aux conditions de la perceptibilité du monde sensible. Ainsi, c'est en Hûrqalyâ que Pythagore, par exemple, put percevoir la mélodie des Sphères, la musique cosmique, c'est-à-dire hors de son corps matériel et sans ses organes de perception sensibles [47]. Il faut donc concevoir qu'il y ait, par exemple, des sons parfaitement perceptibles par l'Imagination active, sans qu'ils soient conditionnés par des vibrations de l'air; ils constituent la Forme imaginale du son [48], le son tel qu'il existe à l'état pur dans le *mundus imaginalis*. Bref, il y a tout un univers de correspondances à l'image du monde physique (possédant figure, couleur, étendue, parfum, résonance) qui ne relève plus de la physique pure [49], ou qui plutôt présuppose l'intégration de la physique comme telle à l'activité psycho-spirituelle, leur conjonction en un monde intermédiaire surmontant le dualisme de la matière et de l'esprit, des sens et de l'intellect.

La métamorphose qui exhausse notre vision et la situe sur un plan à partir duquel tout ce qui s'offrait à la conscience commune comme chose ou événement purement physique nous apparaît désormais dans sa conjonction essentielle avec l'activité psycho-spirituelle qui en conditionne la perceptibilité même, – cette métamorphose, c'est cela « être en la Terre de Hûrqalyâ ». *Hûrqalyâ est la Terre de l'âme, parce qu'elle est la vision de l'âme.* « Voir les choses en Hûrqalyâ », c'est les voir telles qu'elles sont comme événements de l'âme, et non pas comme constituées en réalités matérielles autonomes, pourvues d'une signification détachée et indépendante de l'âme, telles que les constitue et les « objectifie » notre science positive. C'est en fin de compte une manière de méditer la Terre et de transfigurer la Terre par cette méditation.

Ici nous pouvons encore nous référer à l'enseignement du regretté Shaykh Sarkâr Âghâ, et c'est le troisième exemple que je

voulais citer, parce qu'il marque l'orientation de toute la vie spirituelle. C'est ici-bas, sur cette Terre même, nous dit le Shaykh, qu'il faut devenir un habitant de la Terre de Hûrqalyâ, un *Hûrqalyâvî*[50]. D'emblée, nous entrevoyons l'importance de cet impératif, lorsqu'il s'agit de vivre l'espérance fondamentale de l'imâmisme ou shî'isme, son attente de la parousie de l'Imâm (correspondant à l'attente de Maitreya, le Bouddha futur, à celle du Saoshyant dans le zoroastrisme, à celle du retour de Christ dans le christianisme). Ce n'est pas un événement extérieur devant surgir quelque jour à échéance lointaine; c'est un Événement qui d'ores et déjà s'accomplit dans les âmes et lentement y progresse et y mûrit. « L'épiphanie de l'Imâm se produit pour nous, écrit le Shaykh, à l'instant même où nos yeux s'ouvrent (cf. déjà ci-dessus « l'œil d'outremonde », « l'œil *barzakhî* »), à l'instant où nous contemplons l'épiphanie de son règne dans tous les univers. » Alors prend tout son sens le propos de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, affirmant que pour les Spirituels « l'Imâm est *dès aujourd'hui en Hûrqalyâ* l'objet de leur contemplation ». C'est cela que veut dire le Soleil se levant (ou se relevant) à l'Occident, c'est cela l'*Orient au sens vrai,* c'est-à-dire corollairement le déclin des évidences empiriques toutes faites de la Terre matérielle, auxquelles avait décliné l'âme. Alors seulement « tu auras contemplé Hûrqalyâ, dit encore le Shaykh, et t'élevant plus haut que cette Terre terrestre, tu auras perçu l'Image-archétype et la lumière de ton propre Imâm, laquelle englobe à la fois le monde terrestre et tout ce qui est compris entre Jâbalqâ et Jâbarsâ ».

Avec cette conception de l'eschatologie, nous pouvons comprendre aussi que c'est l'*histoire* tout entière qui est « vue en Hûrqalyâ » (l'histoire imaginale)[51]. Dès lors les événements de cette histoire sont beaucoup plus que ce que nous-mêmes appelons des « faits », ce sont des *visions.* En revanche, tout ce que nous-mêmes appelons « histoire » et ce à quoi nous attachons de l'importance comme « historique », tout cela n'est pas « vu en Hûrqalyâ », n'est point événement en la Terre de Hûrqalyâ, et par conséquent est dépourvu d'intérêt religieux et de signification spirituelle : c'est de l'histoire métaphorique, non pas de l'histoire vraie. L'orientation de la Terre terrestre vers la Terre de Hûrqalyâ, vers le *pôle* céleste, confère à l'existence terrestre une *dimension polaire;* elle lui imprime une direction non pas évolutive mais verticale, ascensionnelle. Le passé n'est pas derrière nous, mais « sous nos pieds[52] ». C'est là précisément que nos habitudes mentales, non seulement scientifiques mais religieuses, nous font peut-être « perdre pied ». Là où elles exigent des faits que nous appelons historiques, des réalités concrètes contrôlables, des événements physiques attestés et enregistrables, on nous répond avec

douceur par des « visions ». Peut-être le contenu de ces livres que nous appelons les Apocryphes (ceux de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament) est-il le mieux à même de nous faire comprendre de quoi il s'agit[53] (et leur mise à l'écart comme « apocryphes » a précisément une signification). On dira que c'est là du *docétisme,* mais peut-être que tout l'Orient a toujours été profondément docétiste (il y a un docétisme dans la gnose, il y a un docétisme dans l'Islam, il y a un docétisme bouddhique, car le docétisme n'est au fond qu'une critique « théosophique » de la connaissance, une phénoménologie des formes spirituelles).

En tout cas, c'est cette idée d'une *physique* comme étant simultanément et essentiellement activité psycho-spirituelle, qui va rendre possible quelque chose comme une physique de la Résurrection et une physiologie du « corps de résurrection ». Ce n'est pas aux éléments de la Terre terrestre, mais aux éléments de la Terre aux cités d'émeraude, que s'origine le « corps spirituel ». C'est comme Terre des visions que la Terre de Hûrqalyâ est la Terre de résurrection. C'est là le sommet et la caractéristique de la doctrine shaykhie, abondamment exposée dans l'œuvre de son fondateur, Shaykh Ahmad Ahsâ'î.

4. Hûrqalyâ, Terre de résurrection.

La particularité de la doctrine s'annonce tout d'abord dans une terminologie qui conduit Shaykh Ahmad à établir une distinction rigoureuse entre deux termes d'usage courant pour désigner ce qui est corps : il y a le corps comme corps animé, organique *(jasad),* et il y a le corps comme masse ou volume corporel *(jism)*[54]. L'anthropologie de notre Shaykh établit que l'être humain possède deux *jasad* et deux *jism;* ils représentent un double corps *accidentel* et un double corps *essentiel,* selon le schéma suivant :

1° Il y a le premier *jasad* que nous appellerons *Jasad A,* et qui est compris comme étant le *corps élémentaire,* matériel et périssable. C'est le corps apparent de chacun de nous, celui que nous pouvons voir, toucher, peser, reconnaître. C'est une formation *accidentelle* et caduque, résultant d'une composition des *éléments physiques* sublunaires.

2° Il y a un second *jasad* que nous appellerons *Jasad B;* il est caché et occulté à nos yeux dans le *Jasad A;* lui aussi est une formation élémentaire, mais à la différence du premier, ce ne sont pas les éléments terrestres périssables, ceux de notre Terre matérielle, qui le constituent; ce sont les éléments-archétypes ou éléments subtils de la « Terre de Hûrqalyâ ». Ce second *jasad* est donc une formation appartenant au monde intermédiaire, au monde du *barzakh* ou *mundus imaginalis;* il a par conséquent des dimensions,

mais à la différence du premier *jasad,* ce n'est pas un corps accidentel, c'est un corps *essentiel* et impérissable, c'est le *corps élémentaire subtil,* le corps de « chair spirituelle », *caro spiritualis.*

3° Il y a le premier *jism :* appelons-le *Jism A.* À la différence des deux *jasad,* ce n'est pas un corps élémentaire; il n'appartient ni aux Éléments terrestres ni aux Éléments subtils. Il ressemble au *Jasad A* parce qu'il est comme lui accidentel, non point à jamais perdurable. Il ressemble au *Jasad B* en ce sens qu'il est comme lui une formation du monde intermédiaire. Cependant ce n'est point des Éléments subtils de la Terre de Hûrqalyâ qu'il provient (c'est-à-dire de la région qui y correspond au climat *terrestre* de l'Occident cosmique); il s'origine à la matière céleste et aux Cieux de Hûrqalyâ (c'est-à-dire à la région correspondant aux Sphères, au climat *céleste* de l'Occident cosmique). C'est le corps céleste subtil destiné à se résorber, le *corps astral.*

4° Il y a le second *jism,* que nous appellerons *Jism B,* et qui est, lui, le corps subtil essentiel, archétype, éternel et impérissable *(jism aslî haqîqî);* jamais l'esprit ne s'en sépare, car il est constitutif de l'individualité éternelle. De lui on peut dire qu'il est le *corpus supracaeleste* dans l'homme [55].

À première vue, ce schéma nous présente une ressemblance frappante avec ce que nous pouvons lire chez le néoplatonicien Proclus. L'idée de ces différents corps revêtus par l'âme et correspondant à différents plans de l'être, reproduit la conception des *ὀχήματα (okhêmata)* ou « véhicules de l'âme » qui ont tant retenu les méditations des néoplatoniciens [56]. La doctrine du corps astral (*σῶμα ἀστροειδὲς*) ou *ὄχημα-πνεῦμα* est si fondamentale en cette famille spirituelle à laquelle appartient le néoplatonisme, qu'elle appelle aussitôt mainte autre référence, notamment le « corps parfait » (*σῶμα τέλειον*) de la liturgie de Mithra, le « corps immortel » (*σῶμα ἀθάνατον*) du *Corpus* hermétique [57], et finalement, car tel est ce qu'elle suggère, ce à quoi elle tend et aspire, le *ἴδιος δαίμων* ou *οἰκεῖος δαίμων* [58], la divinité personnelle ou Ange tutélaire à qui l'adepte est confié par l'initiation, et qui fait de l'être humain terrestre la contre partie d'un être céleste avec lequel il forme un tout, – c'est en termes de théosophie mazdéenne Fravarti, Daênâ, le Moi transcendant, l'*Alter Ego* céleste.

On sait en quels termes se posait le problème pour un Proclus : il fallait trouver un compromis non seulement entre Platon et Aristote, mais aussi entre le néoplatonisme péripatétisant et la psychologie stoïcienne du *pneuma.* Il fallait établir à la fois que l'âme est immortelle tout en étant l' « entéléchie », la perfection d'un corps, et qu'elle est incorporelle tout en étant inséparable du *pneuma* [59]. Il s'agissait en outre de concilier deux traditions concernant le « corps astral » et ayant vie toutes deux dans le

néoplatonisme. De ces traditions, l'une représente le corps astral comme attaché en permanence à l'âme, l'autre le représente comme acquis ou revêtu par l'âme au cours de sa descente des régions supérieures, et comme devant être abandonné par elle au cours de sa remontée[60]. Proclus réussit ici une synthèse dont nous retrouvons l'homologue dans la doctrine shaykhie : elle consiste pour lui à accepter l'existence de deux *ὄχημα (okhêma)*. Il y a :

1° Le *ὄχημα supérieur* qui est originel, congénital, *symphyès* (*συμφυές*), celui qui est appelé *αὐγοειδές* (lumineux, auroral) ou *ἀστροειδές* (astral). C'est le *prôton sôma* (corps originel) dans lequel le démiurge a placé l'âme. Il est immatériel, impassible, impérissable. Lui correspond exactement dans la terminologie et les conceptions de Shaykh Ahmad Ahsâ'î le *Jism B* appelé corps archétype, originel, essentiel *(jism aslî haqîqî)* : c'est l'être humain réel ou essentiel, l'homme au sens vrai *(insân haqîqî)*[61]. Et il y a :

2° Le *ὄχημα πνευματικόν (okhêma pneumatikon)* ou véhicule « pneumatique » *inférieur* qui est une adjonction temporaire, composée des quatre éléments; il est en propre le corps subtil ou véhicule de l'âme irrationnelle; comme celle-ci il survit à la mort du corps, mais il est appelé à disparaître ou à se résorber. Lui correspond le *Jism A,* formation accidentelle provenant des *Cieux* du monde intermédiaire *barzakhî* ou *hûrqalyî.*

Ce problème du corps subtil, du véhicule de l'âme (*luminosi corporis amictus* de Macrobe, *levis currus* de Boèce)[62] a survécu et survivra, sera toujours médité, semble-t-il, tant qu'il y aura une pensée néoplatonicienne. Il reparaît chez les néoplatoniciens byzantins (Michel Psellos, Nicéphore Grégoras), chez les néoplatoniciens de Cambridge (Ralph Cudworth, XVIIe siècle). Ajoutons maintenant : chez nos néoplatoniciens de Perse.

Mais dans le shaykhisme, les thèmes de méditation se compliquent. Si Proclus sut concilier les deux traditions d'un *okhêma* originel et impérissable et d'un *okhêma* qui finit par se résorber ou par se détacher de l'âme, on peut dire à grands traits que Shaykh Ahmad Ahsâ'î procède à l'affirmation simultanée d'un *double okhêma* impérissable *(jism B* et *jasad B),* et d'un *okhêma pneumatikon (= jism A),* corps astral subtil non permanent. La complication de ce schéma fut, semble-t-il, imposée par la nécessité de sauvegarder l'exégèse des données qorâniques concernant l'eschatologie générale.

Ces données prises à la lettre, telles que les ont entendues les « orthodoxes » littéralistes de l'Islam, présupposent que le corps de chair terrestre, le *jasad A,* ressuscite, « revient » identique comme tel. Pour la méditation philosophique, c'est cette identité matérielle qui a toujours présenté une inacceptable contradiction,

une difficulté d'autant plus vaine qu'elle provient d'une intelligence insuffisante du problème. Si l'impossibilité physique est avérée, c'est que le problème exige que l'on surmonte l'ordre des évidences sensibles empiriques et le mode de perception qui lui est conforme. Là même, la tâche est de transmuer la lettre en sa vérité spirituelle; elle n'est pas de trouver une échappatoire dans l'allégorie et son résidu abstrait, mais d'instaurer une « physique *hûrqalyâvî* ». C'est cela même que permet le schéma du quadruple corps que l'on vient de mentionner. En effet, si le *jism A,* ou corps astral accidentel, doit finir par disparaître (comme le *okhêma pneumatikon* des néoplatoniciens) — car tout en étant *jism hûrqalyî* il est cependant accidentel, — il lui est substitué un autre « véhicule » subtil et permanent, précisément le *jasad B* ou *jasad hûrqalyî,* qui est un corps à la fois *élémentaire* et *essentiel,* un corps de « chair spirituelle », parce que constitué des éléments-archétypes subtils de la Terre céleste de Hûrqalyâ. De cette façon, l'état d'intégrité, *homo totus,* comporte toujours, comme chez Proclus, un *double okhêma.* C'est une conception propre à nos néoplatoniciens iraniens; elle redouble en quelque sorte celle des néoplatoniciens grecs.

Voici alors, en très bref, le processus eschatologique selon la conception shaykhie : tout ce qui est corps *accidentel (jasad A* et *jism A)* est appelé à disparaître. Tout ce qui est corps *essentiel (jasad B* et *jism B)* est promis à la surexistence. Le *jasad A* est le corps élémentaire grossier qui s'est attaché à l'âme, lorsqu'en sa descente elle fut parvenue jusqu'au monde terrestre. Il n'est pas essentiel; c'est un revêtement tout accidentel. Il périt et se décompose; chaque élément retourne à sa source et s'y mélange; c'est là une simple constatation de fait. Maintenant, ce qui se sépare de ce corps périssable au moment où l'Ange de la Mort vient recueillir l'âme de l'homme, c'est une *double* chose : c'est le corps originel *essentiel (jism B, okhêma symphyès)* qui est le support permanent de l'âme éternelle *(hâmil li'l-nafs),* mais qui est alors enveloppé de ce corps subtil *accidentel (jism A, okhêma pneumatikon)* que l'âme avait revêtu au cours de sa descente vers la Terre terrestre, lorsqu'elle passa par le monde intermédiaire du *barzakh.* Lui aussi est une formation de ce monde intermédiaire; cependant, nous l'avons rappelé, il est constitué non pas de la matière subtile des *éléments* de la *Terre* de Hûrqalyâ, mais de la matière subtile de ses *Cieux.* Et c'est également une formation accidentelle. Ces deux *jism (A* et *B)* survivent, constituent ensemble l'état de l'individualité humaine éternelle goûtant dans le monde intermédiaire, en la cité mystique de Jâbarsâ, l'allégresse et la douceur du « Paradis d'Occident » (l'expression a la saveur inattendue d'un rappel du bouddhisme de la Terre Pure), ou au contraire les désespoirs d'un Enfer qui lui est immanent à elle-même. Ceci concerne en propre l'es-

chatologie individuelle. Mais intervient alors une interprétation très complexe de l'*eschatologie générale,* c'est-à-dire des événements clôturant notre *Aiôn,* préludant à un nouveau cycle cosmique.

Un verset qorânique (39 : 68) mentionne les deux « sonneries de trompette » qui doivent être émises par l'Ange Séraphiel. Sur ce verset l'élan spéculatif de nos théosophes shaykhis a pris son essor. Cette « trompette » de l'Ange est, bien entendu, un instrument cosmique. Chacun des orifices dont elle est percée représente le « trésor », la matrice originelle dont est sorti chaque être, en l'espèce le *jism aslî,* le corps subtil, essentiel et congénital *(jism B),* archétype de l'individualité humaine. La première sonnerie de la trompette annonce la résorption totale du cosmos; chaque être rentre en son origine et y sommeille pendant une pause dont la valeur est exprimée comme quatre siècles de notre durée terrestre (il ne s'agit évidemment pas de chronologie ni de temps quantitatif). Le second souffle de la trompette de Séraphiel annonce la Rénovation de la Création *(tajdîd al-khalq),* un nouveau cycle cosmique qui se caractérise comme une *apokatastasis,* une restauration de toute chose en sa pureté paradisiaque absolue[63].

En quoi consiste alors l'Événement de cette Résurrection? En quoi la Terre de Hûrqalyâ est-elle à la fois l'instrument et la scène non plus seulement de l'eschatologie individuelle (entrée des corps subtils dans le « Paradis d'Occident »), mais de l'eschatologie générale? Voici : au souffle de la Résurrection, le corps originel essentiel, support de l'individualité éternelle *(jism aslî, jism B),* reparaît en son immuable intégrité (le *verus homo, insân haqîqî*). Quant au *jism A, okhêma pneumatikon,* qui avait simplement apporté une certaine opacité à la subtilité parfaite du *jism B,* il ne reparaît pas, ou plutôt il est totalement résorbé dans la subtilité toute lumineuse du *jism B.* Nous avions vu que ces deux *jism* s'étaient, au moment de la mort, séparés ensemble du corps élémentaire terrestre périssable qui est le *jasad A.* Mais qu'en est-il du corps élémentaire subtil et impérissable, le corps de « chair spirituelle » constitué des *éléments* de la Terre de Hûrqalyâ, le *jasad B* ou *jasad hûrqalyî?*

Ici s'affirme une conception très originale du shaykhisme. Ce corps, *essentiel* lui aussi, est à la fois constitué de la matière subtile des éléments-archétypes de la Terre de Hûrqalyâ et est un réceptacle des influences de ses Cieux; aussi a-t-il des organes de perception soixante-dix fois plus nobles et plus subtils que ceux du corps de chair élémentaire dans lequel il est caché et invisible. Il a figure, extension et dimension, et pourtant il est impérissable. Tandis que le corps élémentaire terrestre, *jasad A,* périt dans la tombe, le *jasad B,* ou *jasad hûrqalyî,* n'accompagne pas cependant

dans sa « sortie » au moment de la mort l'homme essentiel *(insân haqîqî),* lequel est constitué par le corps subtil originel enveloppé de son autre corps subtil provisoire. Ce *jasad hûrqalyî* persiste, et il persiste, nous dit-on, « dans la tombe ». Mais c'est ici l'occasion de nous rappeler le trait saisissant d'un dialogue de Maeterlinck, énonçant le sens ésotérique de la mort, lorsque l'Ombre déclare, quelques instants avant de devenir l'Ange de celui dont elle *est* la mort : « On ne me cherche qu'aux cimetières, où je ne vais jamais. Je n'aime pas les cadavres [64]. » La « tombe », le lieu où persiste le *jasad B,* ce n'est pas le « cimetière », c'est précisément la Terre mystique de Hûrqalyâ à laquelle il appartient, puisqu'il est constitué de ses éléments subtils; il y subsiste invisible aux sens, perceptible par la seule Imagination visionnaire.

La vision de cette subsistance mystique est donc elle-même, par excellence, un cas d'événement psycho-spirituel « ayant lieu » en la Terre de Hûrqalyâ. La différencielle alors se manifeste. Proclus pensait que les habitants des hauts lieux de la Terre, dans le mythe platonicien du Phédon, sont des âmes encore enveloppées de leur *okhêma* inférieur et attendant leur complète *apokatastasis* [65]. D'une manière qui lui est propre, Shaykh Ahmad échappe, lui aussi, au dilemme qui n'offrirait de choix qu'entre la notion d'âmes totalement désincarnées (notion contradictoire à la notion d'âme) ou l'idée d'une immortalité complète de l'âme irrationnelle (Jamblique). Mais avec le shaykhisme, la doctrine de l'*apokatastasis* s'amplifie. Elle n'affirme pas seulement le dépouillement de l'*okhêma* inférieur; elle affirme en outre le nouveau revêtement de cet autre corps essentiel, véhicule subtil lui aussi, corps paradisiaque impérissable, sommeillant en Hûrqalyâ, la Terre de Lumière dont il provient. C'est là même que l'Ange l'avait pris pour le « cacher » dans le corps terrestre de chair, au moment de la conception.

Alors, au second souffle de la trompette, c'est ce *jasad B* ou corps *hûrqalyî,* corps de « chair spirituelle » que l'âme individuelle éternelle, portée par son corps originel essentiel ou archétype *(jism B),* revêt de nouveau comme un vêtement de gloire terrestre transfiguré. Or, c'est en cette Terre de Hûrqalyâ, et par elle, que s'accomplissent cette rejonction et cette transfiguration. C'est en effet cette Terre céleste, ce « huitième climat », qui conserve ce qui sera le « Corps de résurrection », puisque c'est à elle qu'il s'origine, et c'est pourquoi elle est, au sens de l'eschatologie générale également, la « Terre de résurrection ». – Bien entendu, les « orthodoxes » de l'Islam n'ont jamais retrouvé leur chemin dans cette physique théosophique; les Shaykhis connurent des situations difficiles, ils eurent à affronter des objections multiples, sur la faiblesse desquelles nous n'avons pas à insister, leurs prémisses

ne s'élevant pas au-dessus du niveau mental que précisément la méditation des Shaykhis s'imposait de dépasser[66].

Pénétrons encore plus avant dans cette méditation shaykhie, laquelle, en contemplant les choses « en la Terre de Hûrqalyâ », les transmue en la substance de cette Terre mystique et élabore ainsi une physique et une physiologie de la Résurrection. Nous constatons alors que dans cette élaboration, la méditation de l'Œuvre alchimique joue un rôle capital, et cette pratique spirituelle de l'alchimie continue discrètement jusqu'à nos jours dans le shaykhisme en Iran. L'œuvre de son fondateur révèle le souci d'intérioriser l'opération réelle, pour en obtenir des réactions psychiques qui se résolvent en une physiologie mystique du corps de Résurrection.

L'idée fondamentale de l'alchimie chez les Shaykhis[67] c'est qu'elle seule permet de concevoir la résurrection des corps comme une conséquence ou un corollaire de la surexistence des Esprits. Elle permet de passer de l'une à l'autre pour les rassembler en un concept unique. Opérer cette transition, c'est opérer à la fois une transposition (une « anaphore ») et une transmutation qui rendent inopérantes les objections rationalistes de la philosophie contre la résurrection, parce que ces objections se maintiennent à un plan inférieur au niveau où se pose en fait la question, tout comme restent inopérantes, pour la même raison, les conceptions « littéralistes » que les théologiens orthodoxes se font de la résurrection des corps.

Dès le principe, on doit se rappeler la belle et impérieuse sentence du Shaykh Sarkâr Âghâ : ce dont il s'agit d'abord, c'est de devenir soi-même un *Hûrqalyâvî;* il faut être apte et avoir été initié à *voir* les choses et les êtres, les processus et les événements « en Hûrqalyâ ». L'organe de cette vision, c'est l'Imagination active qui seule pénètre dans le royaume intermédiaire, se rend visible à elle-même l'invisible du visible. Elle est donc la *quinta essentia* de toutes les Énergies vivantes, corporelles et psychiques. Nous entendons Shaykh Ahmad insister, lui aussi avec force, sur la fonction essentielle de l'Imagination active méditante. Comme il le dit en termes précis : « L'Imagination est essentielle et consubstantielle *(jawharânî)* à l'âme; elle est pour l'âme un organe au même titre que ta main est un organe de ton corps physique. Tu ne connais même les choses sensibles que par son organe, car elle est par rapport à l'âme comme l'Âme du Ciel de Vénus par rapport à l'Âme du Ciel du Zodiaque[68]. » On peut donc dire ici aussi de l'Imagination, en termes paracelsistes, qu'elle est « astrum in homine », « caeleste sive supracaeleste corpus[69] ». Et l'on peut également dire que l'Opération alchimique, de par les effets psychiques qu'elle provoque en celui qui la médite et l'intériorise, *s'accomplit* essen-

tiellement « en la Terre de Hûrqalyâ ». En ce sens donc, c'est avec les *éléments* de la Terre de Hûrqalyâ que l'alchimie opère, et c'est en ces éléments subtils qu'elle « transmue » les éléments terrestres.

Mais pour qu'il en aille ainsi, il faut que l'Opération soit réellement perçue et mentalement réalisée en Hûrqalyâ, et c'est à cette fin qu'il est besoin d'un organe de perception propre. Aussi l'Opération alchimique *('amal al-sanâ'at al-maktûm,* c'est-à-dire littéralement *operatio secreta Artis)* est-elle appelée le « Miroir des Sages » *(mir'ât al-Hokamâ').* « De l'Opération de l'Élixir *('amal al-Iksir),* écrit Shaykh Ahmad, les Sages ont fait un *miroir* dans lequel ils contemplent toutes les choses de ce monde, que ce soit une réalité concrète *('ayn)* ou une réalité mentale *(ma'nâ).* C'est dans ce miroir que la résurrection des corps apparaît comme homologue à la résurrection des Esprits [70]. » Le postulat, c'est qu'une même Énergie spirituelle de lumière constitue aussi bien l'essence de ce que l'on qualifie comme matériel, que l'essence de ce que l'on qualifie comme spirituel [71]. Bref, ce qu'il faut dire c'est que « les Esprits sont de la lumière-être à l'état fluide *(nûr wujûdî dhâ'ib),* tandis que les corps sont de la lumière-être, mais à l'état solidifié *(nûr wujûdî jâmid).* La différence entre les deux est comme la différence entre l'eau et la neige. La preuve qui entraîne à affirmer la résurrection des uns vaut pour celle des autres. » Or, c'est à cette *coincidentia oppositorum* qu'aboutit précisément l'Opération alchimique : un corps une fois traité et parachevé par cette Opération est à l'état de « liquide solide » (ou « congelé », *miyâh jâmida)* [72].

Voici alors quelques thèmes de méditation parmi d'autres, qui nous sont proposés en vue de l'intériorisation de l'Œuvre alchimique. Prenons, par exemple, la silice et la potasse, matières opaques et denses, correspondant à l'état du *jasad* élémentaire terrestre *(Jasad A).* Après une première cuisson et liquéfaction, ces deux matières dépouillent leur opacité, elles deviennent du verre (silicate de potasse), lequel est transparent; c'est l'état dans lequel l'exotérique laisse transparaître l'ésotérique; le caché transparaît spontanément sous l'apparent. C'est bien encore la substance pierreuse, et en même temps ce n'est plus elle. Cet état doit être médité comme correspondant au *Jasad B,* corps diaphane et subtil constitué des *éléments* de Hûrqalyâ. Que l'on projette certaine drogue sur ce verre, il devient du cristal; que l'on projette sur celui-ci l'Élixir blanc, il devient le « cristal qui incendie » (une « lentille »). Il correspond alors au *Jism A (okhêma pneumatikon),* c'est-à-dire au corps astral qui enveloppe le corps originel essentiel *(jism aslî, Jism B)* ou individu éternel, et qui entre avec celui-ci en la « Terre céleste » au moment où la mort les sépare

ensemble du corps élémentaire périssable (c'est-à-dire du *Jasad A*). Si l'on projette une seconde fois l'Élixir blanc, le cristal devient du diamant. C'est ce même cristal, c'est cette même silice où le cristal était caché, ce même composé de mercure et de soufre, et pourtant ce ne sont plus eux. « Et le diamant, libéré du cristal libéré du verre libéré de la pierre, correspond aux corps des croyants du Paradis absolu [73]. »

L'opération est confirmée par d'autres, celle, par exemple, qui est pratiquée sur l'étain. Si l'on projette sur l'étain l'Élixir blanc, il devient de l'argent pur, degré du *Jasad B*. Si l'on projette l'Élixir rouge une première fois, il devient de l'Or pur, degré du *Jism A*, lequel entre dans le Paradis terrestre ou Terre céleste. Une seconde fois, l'étain devenu Or devient lui-même Élixir, degré du *Jism B*, lequel réuni de nouveau au *Jasad B* (le corps *hûrqalyî*) qu'il assimile à sa subtilité, entre dans le Paradis absolu [74].

Bref, la méditation, qui intériorise les transmutations accomplies lors de l'opération réelle, engendre le *corps spirituel*, lequel est, lui aussi, une *coincidentia oppositorum*. Elle pénètre dans le royaume intermédiaire, dans le royaume psychique des corps subtils, par l'activité de l'Imagination méditante qui, en transmuant en symboles les processus ou événements sensibles, met elle-même en activité des énergies psychiques qui transmuent radicalement le rapport de l'âme et du corps. C'est alors un état, dit Shaykh Ahmad, où « les corps perçoivent par leur essence même *(bi-dhâti-hâ)* les pensées qui se pensent dans le monde céleste ainsi que les Formes angéliques. Réciproquement les Esprits, suspendus à ces corps, perçoivent par leur propre essence les corps et les réalités corporelles, car, lorsqu'ils le veulent, leurs corps se font esprit, et leurs esprits, lorsqu'ils le veulent, se font corps [75] ». L'opération alchimique méditée, ou la méditation opérant alchimiquement, aboutissent donc au résultat dont la formule est exactement la définition que nous avons entendu Mohsen Fayz donner du monde du *barzakh* ou *mundus imaginalis*, comme « monde par lequel se spiritualisent les corps, et par lequel se corporalisent les esprits ». Et telle est la définition parfaite de la Terre de Hûrqalyâ, comme aussi bien la définition des Événements qui s'y accomplissent, et auxquels cette Terre mystique prête sa substance même.

Mais bien entendu, cette « substantiation » n'a lieu que par la présence de l'adepte à cette Terre mystique où seuls peuvent être présents les corps spirituels. C'est pourquoi le principe constant est ici aussi : *Solve et coagula*. Les sages, dit Shaykh Ahmad, dissolvent et coagulent la Pierre avec une partie de son esprit, et ils répètent l'opération à plusieurs reprises. Lorsqu'ils l'ont traitée trois fois avec l'Élixir blanc et neuf fois avec l'Élixir rouge, elle est

devenue un Minéral (ou métal) vivant-spirituel *(ma'dan-hayawânî-rûhânî)*, ce qui traduit exactement l'idée de Pierre vivante, *Lapis vivus*, de nos alchimistes latins [76]. C'est un *corps*, mais son opération est *spirituelle* : elle donne la vie à ceux des « métaux » qui sont morts. Médite et comprends ce Signe, dit le Shaykh, car un tel corps est précisément le Signe des habitants du Paradis, « car ils ont des corps dans lesquels il y a tous les attributs, les statuts et les actions des corps, mais ces corps agissent les actions des Esprits et des pures Intelligences; ils perçoivent ce que perçoivent les Âmes célestes et les Intelligences angéliques, de même que celles-ci perçoivent par leur propre essence ce que perçoivent les Âmes et les corps [77] ». Ce sont de tels corps qui sont constitués de l'argile originelle *(al-tînat al-aslîya)* des cités d'émeraude Jâbalqâ et Jâbarsâ, et qui reçoivent l'influx non plus des Cieux du cosmos physique, mais des Cieux de Hûrqalyâ [78].

L'essentiel nous semble dit avec les paroles mêmes de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Un travail à venir consistera à préciser dans l'œuvre de ses successeurs les amplifications de ce thème du corps spirituel qui est le corps de résurrection. Ce faisant, nous découvrirons les constantes de ce que l'on peut appeler la « métaphysique d'extase » commune à tous les Spirituels, et qui attestent la permanence et l'identité de cet *intermonde* vers lequel convergent leurs expériences comparables. Les Shaykhis insistent sur l'idée du corps archétype essentiel *(jism aslî haqîqî)* qui simultanément possède dimension, figure, forme et couleur comme les corps en général, mais s'en distingue par une différence radicale. C'est que l'aspect de ce corps essentiel dépend des actes accomplis et des états intérieurs que ces actes traduisent [79]. À la différence de notre monde terrestre où nos états intérieurs demeurent invisibles et où l'apparence de nos actes se limite à leur apparence extérieure constatable, dans la Terre céleste ces mêmes actes prennent une autre forme, et les états intérieurs projettent des formes visibles. Les uns prennent la forme de palais, d'autres la forme de houris, d'autres la forme de fleurs, de plantes, d'arbres, d'animaux, de jardins, de courants d'eau vive [80], etc. Toutes ces formes et figures sont vues et réelles « au-dehors », mais elles sont en même temps des *attributs* et des *modes d'être* de l'homme. Leurs transfigurations sont celles de l'homme, et elles composent son entourage, sa Terre céleste. D'où l'on peut dire : « L'acte est lui-même sa rétribution, et la rétribution est l'acte lui-même [81]. »

Le statut ontologique de cette Terre céleste se trouve ainsi défini en termes qui peuvent être comparés, pour nous limiter ici à un seul exemple, aux doctrines fondamentales de Swedenborg, dont le souci est de toujours rappeler, en formules variant à peine,

que « les choses qui sont en dehors des Anges prennent une apparence conforme à celles qui sont au-dedans d'eux [82] ». Toutes les choses qui apparaissent aux regards des Anges, correspondent à leurs « intérieurs » et les représentent; « elles varient avec ces états intérieurs; c'est pourquoi elles sont dites *Apparitions* (apparentiae), mais parce qu'elles procèdent de cette source, la perception en est tellement plus vive et plus distincte que la perception des données terrestres par l'homme, qu'il les faut appeler *Apparitions réelles* (apparentiae reales) parce qu'elles existent *réellement* [83] ». Et, ce qui formule peut-être l'essentiel, « le corps de chaque Esprit et de chaque Ange *est* la forme de son amour [84]. » À cette thèse fondamentale fait écho cette proposition shaykhie : « Le paradis du gnostique fidèle, c'est son *corps* même, et l'enfer de l'homme sans foi ni gnose c'est également son *corps* même [85]. » Ou encore celle-ci, qui condense le fruit des méditations de Shaykh Ahmad Ahsâ'î sur le « corps de diamant » : « Chaque individu ressuscite sous la forme même que son *Operatio* (au sens alchimique du mot) a fixée au fond secret (ésotérique) de lui-même [86]. »

On peut comprendre ainsi comment l'idée du corps céleste ou du corps de résurrection exprime l'idée de l'être humain en sa totalité, *homo integer*. En représentant la personne humaine à l'état transfiguré, il est désormais bien davantage que l'organe physique de la subjectivité personnelle s'opposant au monde, puisqu'en étant son Paradis, *il est* « son » monde, son « vrai monde », c'est-à-dire non pas une réalité étrangère et opaque, mais transparence, immédiate présence de soi-même à soi-même. De là aussi on peut comprendre comment la représentation du corps spirituel originel, l'*okhêma symphyès* des néoplatoniciens, a pu être mise en connexion avec l'idée de la divinité personnelle *(idios daimôn)*, l'Ange tutélaire ou le Moi archétype auquel s'origine le moi terrestre. Détail curieux déjà rappelé : Shaykh Ahmad interrogé sur l'origine de ce nom de Hûrqalyâ qui a une consonance étrange et étrangère en persan aussi bien qu'en arabe, répondit que c'était un mot provenant du syriaque *(sûryânî)* et en usage chez les Sabéens de Basra, c'est-à-dire plus exactement chez les Mandéens [87]. Or, la Terre de Hûrqalyâ, le monde intermédiaire des Images Réelles exemplaires, est dans la « théosophie orientale » de Sohravardî, comme dans celle du shaykhisme, l'homologue du paradis des archétypes de Yima, et justement l'on a plus d'une fois relevé la proche ressemblance entre le *Var* de Yima et le « second monde », le monde des archétypes du mandéisme *(Mshunia Kushta)*, lequel n'est autre que le *mundus imaginalis* de nos théosophes.

C'est qu'en effet il s'agit toujours de ce même monde dans lequel l'âme délivrée, soit en état d'extase momentanée, soit par la suprême extase de la mort, rencontre son Moi archétype, son

Alter ego ou Image céleste, et exulte dans l'allégresse de cette rencontre. Celle-ci, un texte mandéen la célèbre en ces termes : « Je vais à la rencontre de mon Image, Et mon Image vient à ma rencontre; Elle m'embrasse et me serre contre elle, Lorsque je suis sorti de la captivité[88]. » Récemment encore nous était montrée l'affinité entre le héros central de la gnose mandéenne, Hibil Ziwa, et le jeune prince parthe, héros du « Chant de la Perle » dans les *Actes de Thomas*[89]. Or voici que ce chapitre du vieux livre gnostique nous décrit, lui aussi, le ravissement de semblable rencontre, lorsque le jeune prince revenant à l'Orient, sa patrie, retrouve le vêtement lumineux qu'il avait quitté : « Le vêtement m'apparut tout à coup quand je le vis devant moi pareil à un miroir de moi-même. Je le vis tout entier en moi, et j'étais tout entier en lui, car nous étions deux, séparés l'un de l'autre et pourtant un seul de forme semblable[90]. » Et l'*Évangile selon Thomas* déclare : « Lorsque vous verrez vos Images, produites avant vous, qui ne meurent, ni ne se manifestent, combien grand sera ce que vous supporterez[91] ! »

Ici il nous faut revenir à ce qui est l'archétype de cette eschatologie individuelle, et qui s'était précisé pour nous en conclusion du chapitre précédent. La figure de l'Ange Daênâ, le Moi céleste, comme fille de Spenta Armaiti, l'Archange féminin de la Terre et de l'existence terrestre, nous avait conduit à dégager une connexion ordinairement peu méditée. Il nous est apparu que cette filiation du Moi céleste se vérifie dans la mesure où l'homme assume la *Spandarmatîkîh,* la nature même de Spenta Armaiti qui est Sagesse-Sophia. D'où la relation de l'homme avec la Terre, cette relation qui définit son existence présente, nous était apparue comme une relation *sophianique,* dont la pleine actuation doit éclore en une rencontre de la Terre avec la « Demeure-des-Hymnes » (*Garôtmân,* le nom iranien du Paradis céleste). Progressant ensuite non pas dans le « sens de l'histoire » mais selon la « dimension polaire », nous avons perçu à une octave supérieure de l'harmonie des mondes le motif de la Terre supracéleste en la personne de Fâtima l'Éclatante, Fâtima-Sophia, Terre du plérôme de la déité, parce qu'elle en est l'Âme. Maintenant nous avons appris que l'éclosion du corps spirituel qui est éveil et naissance au Moi céleste s'accomplit comme une méditation qui transfigure la Terre en Terre céleste, parce que réciproquement il est dit que « l'argile de chaque gnostique fidèle a été prélevée de la Terre de son Paradis. » Peut-être alors pressentons-nous non plus seulement *ce qu'*est la Terre céleste, mais *qui* est la Terre céleste.

Ce que tout cela veut dire *pour nous,* aujourd'hui? Rien d'autre que cela même au-devant de quoi nous allons, ce que nous configurons, chacun de nous, à l'image de notre propre substance.

Nous l'avons trouvé exprimé en des langues à la fois lointaines et proches, en des contextes très anciens aussi bien que modernes (nous sommes allés du mazdéisme au shaykhisme). Il est probable que les expériences des Spirituels de l'Iran éveillent pour chacun de nous des comparaisons avec certains faits spirituels connus par ailleurs. Je voudrais rappeler ici les ultimes paroles que prononça à ses tout derniers moments le grand musicien Richard Strauss : « Il y a cinquante ans, put-il dire, j'écrivais Mort et Transfiguration *(Tod und Verklärung)*. » Puis, après un silence : « Je ne m'étais pas trompé. *C'est bien cela*[92]. »

À la limite où la limite même cesse d'être une limite pour devenir un passage, voici le bouleversant et irrécusable témoignage : la réalisation correspond bien à la foi professée dans l'intime de l'âme. Que l'on ait en la mémoire les dernières mesures du poème symphonique évoqué, et l'on comprendra ce que veut dire cette constatation *au présent,* lorsque l'ultime devient un commencement : tout ce qui fut pressenti, tout ce pour quoi il y eut combat et espoir secrètement porté comme on porte un défi, *c'est bien cela.* Gravité triomphale du choral par lequel s'achève la symphonie *Résurrection* de G. Mahler : « Oh! crois, ô mon cœur : rien ne va se perdant pour toi. Tien demeure, oui, tien à jamais, ce qui fut ton attente, ce qui fut ton amour, ce qui fut ton combat. » Une seule chose importe dans la nuit qui enveloppe nos vies humaines : que grandisse cette lueur, cette incandescence, qui permette de reconnaître la « Terre promise »... la Terre de Hûrqalyâ aux cités d'émeraude.

Notes du chapitre II

1. Voir ci-dessous, Avant-propos et art. 1 de la deuxième partie, quelques indications sur l'émouvante figure et l'œuvre capitale du *Shaykh al-Ishrâq.*

2. Cf. notre édition de la « Théosophie orientale », § 209, pp. 199-200, et dans la lithographie de Téhéran, 1315 h., p. 439, les *Gloses* de Sadroddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ). Voir ci-dessous, deuxième partie, art. 1, note 1, l'état de l'édition des œuvres de Sohravardî.

3. Pour les détails qu'il nous est impossible de donner ici, voir notre ouvrage *En Islam iranien...* tout le livre VII du tome IV, pp. 303 à 460, et dans ce même tome IV l'index général s.v. Imâm (le XII[e]).

4. Pour les indications d'ensemble concernant le shaykhisme, voir notre ouvrage cité dans la note précédente, tout le livre VI du tome IV, pp. 205 à 302.

5. La bibliographie occidentale concernant la « sacralité » de la personne de Fâtima est pauvre. Seul, Louis Massignon l'a méditée attentivement; cf. notamment ses deux études : *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima,* Paris, 1955; *La notion du vœu et la dévotion musulmane à Fâtima* (Mél. G. Levi della Vida, vol. II), Roma, 1956. Textes reproduits in *Opera minora,* Dar al-Maaref, Liban, tome I, 1963, pp. 550 à 591.

6. Pour ce qui suit, cf. Shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî, *Irshâd al-'Awâmm,* Kerman, 1355 h., t. III, pp. 194-195. Observons à propos de tout ce qui va suivre ici, que l'idée de la Théophanie primordiale dans le plérôme des Quatorze Immaculés, où Fâtima-Sophia assume certain aspect de l'*Anima mundi,* répond à la nécessité d'un intermédiaire entre la Déité inconnaissable, le *Deus absconditus,* et le monde de l'homme (voir la pré-

face de la deuxième édition du présent livre). Il y aura à constituer une comparaison méthodique entre cette philosophie théophanique et le drame que l'on peut thématiser comme « combat pour l'Âme du monde », drame qui fut celui de la philosophie occidentale moderne et dont l'issue malheureuse fut, du moins pour la philosophie « officielle », la perte de cette présence théophanique. Voir Pierre Deghaye, *La notion théosophique de médiation et le dualisme philosophique aux XVII*e *et XVIII*e *siècles* (article paru dans *Histoire et Littérature*, Publications de l'Université de Rouen, Paris, PUF, 1977).

7. Le titre de *Hazrat* (litt. « Présence ») n'a pas d'équivalent exact en français. On l'emploie pour s'adresser à de hauts personnages de ce monde ou de l'autre; il comporte l'idée d'excellence, de majesté et de sainteté. Mieux vaut le conserver et donner l'occasion au lecteur de se familiariser avec son usage.

8. Pour plus de détails ici encore, voir la référence donnée ci-dessus note 3.

9. Pour ce qui suit, cf. *Irshâd al-'Awâmm* (cité ci-dessus n. 6), t. III, pp. 110-117.

10. Cf. sa *Risâla-ye Soltâniya*, Bombay, 1277 h., pp. 164-167.

11. C'est au regretté Moh. Mo'în que revient le mérite d'avoir attiré l'attention sur le mot *varj* (= *farr, khorreh, xvarnah*) et ses composés, et son usage parfaitement conforme à l'étymologie chez les auteurs persans : cf. sa longue notice dans son édition du dictionnaire *Borhân-e Qâte'*, Téhéran, 1956, vol. IV, pp. 2265-2267.

12. Sur cette « dimension polaire », voir notre livre *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2e édition, Chambéry-Paris, éditions Présence, 1971, index s.v.

13. Cf. Tabarî, *Chronique*, trad. H. Zotenberg, t. I, pp. 33-36; comparer Yaqût, *Mo'jam al-Boldân*, éd. du Caire, 1324/1926, t. III, p. 32 (*Jâbars* et *Jâbalq!*); t. VIII, pp. 15 à 16 (*Qâf=Alborz*); Moh. Mo'în, *Borhân-e Qâte'*, s.v. Voir les textes traduits ci-dessous, seconde partie, art. I, V, IX, XI. Voir aussi *En Islam iranien...* tome IV, index s.v. *Archange empourpré*, index s.v. Jâbalqâ, Jâbarsâ, et *Anthologie des philosophes iraniens*, le tome III.

14. Indifférenciation qui est en général le symbole de l'androgyne; ici, l'historien qui n'est nullement un symboliste et qui en outre est musulman, présente ces êtres comme étant tous de sexe masculin; comparer le fragment de l'*Évangile selon les Égyptiens*, indiquant que le règne de la mort durera jusqu'à ce que le masculin et le féminin ne fassent plus qu'un (M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1950, p. 11), et l'*Évangile selon Thomas*, Log. 22 et 114.

15. Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, pp. 113 ss.

16. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. Qâf; pour le rocher *(sakhra)* d'émeraude, comparer avec le Grand Rocher (le Sinaï mystique) dont il est question dans le Récit de l'Exil occidental de Sohravardî. Voir notre traduction et notre commentaire de ce Récit : *En Islam iranien...* tome II, pp. 258-334, et *Archange empourpré*, pp. 265-288.

17. Cf. ci-dessus n. 13, et chap. 1er, § 3, la « géographie visionnaire ».

18. Voir *En Islam iranien...* tome II, pp. 294 ss.

19. Comparer le texte du Shaykh Sarkâr Âghâ traduit ci-dessous, seconde partie, art. XI.

20. Pour ce qui suit, cf. *Avicenne et le Récit visionnaire*, § 13, et les Notes et Gloses sur le Récit de Hayy ibn Yaqzân, dans lequel la montagne de Qâf est déjà, comme elle l'est traditionnellement chez les Spirituels, la montagne cosmique. Voir aussi *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, index s.v. nord.

21. Voir *En Islam iranien...* tome IV, index général s.v. imaginal, *mundus imaginalis*. Fritz Meier a consacré une étude pénétrante à ce monde des Formes imaginales en tant qu'Images-archétypes et à la fonction de l'Imagination comme en étant l'organe de perception privilégié, chez un très grand mystique iranien du VIIIe/XIVe siècle, Mîr Sayyed 'Alî Hamadânî, cf. *Die Welt der Urbilder bei 'Alî Hamadânî* (ob. 1385), in Eranos-Jahrbuch XVIII, notamment pp. 143 ss., où le schéma du monde est en consonance frappante avec celui du mazdéisme : deux mondes absolus, celui de la Lumière absolue et celui de la Ténèbre absolue : dans l'entre-deux, le monde du « mélange », le monde de la « clarté ». Le *mundus imaginalis* se situe au degré inférieur du premier. Sur 'Alî Hamadânî, voir aussi notre *Histoire de la philosophie islamique*, 2e partie (Encycl. de la Pléiade, Histoire de la philosophie III), pp. 1116-1117.

22. Dans le sud-est de l'Iran, à un peu plus de mille kilomètres de Téhéran. Comme on le signalera plus loin, les œuvres produites par l'École shaykhie constituent un total considérable, dont une grande partie était restée manuscrite jusqu'à nos jours. Sous l'impulsion du chef actuel de l'École, le Shaykh Abdorrezâ Khân Ebrâhîmî, fils du

regretté Shaykh Sarkâr Âghâ, ces dernières années se signalent par un effort de publication intense.

23. Cf. les textes de Sohravardî cités ci-dessous, seconde partie, art. I.

24. Cf. *ibid.* « Tous les charismes, toutes les actions thaumaturgiques, les rencontres d'Anges-princes célestes que mentionnent les biographies des mystiques, tout cela relève des lois du *huitième climat*, dans lequel se trouvent Jâbalqâ, Jâbarsâ et Hûrqalyâ riches en merveilles. » Comme nous l'expliquons ici même à plusieurs reprises (parce que l'on ne saurait trop y insister), c'est ce monde que nous désignons par le terme de *mundus imaginalis*, monde *imaginal*, avec le souci de le différencier rigoureusement de ce que le langage courant entend par *imaginaire*. Voir *En Islam iranien...* tome IV, index général, et notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e édition, Paris, Flammarion, 1976, index s.v. imaginal, *mundus imaginalis*.

25. Cf. Dâwûd Qaysarî, Commentaire des *Fosûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî, Bombay, 1299. On trouvera le texte traduit dans la seconde partie du présent livre, art. III.

26. Le *Mundus imaginalis* est un des *loci* du programme de nos philosophes depuis Sohravardî jusqu'à Mollâ Sadrâ Shîrâzi et Hâdî Sabzavârî (cf. ci-dessous, seconde partie). Les philosophes *Ishrâqîyûn* professent vigoureusement l'existence de ce *mundus imaginalis*, dont les explications sont diverses (Shaykh Ahmad Ahsâ'î ne le comprend pas exactement de la même manière que Mollâ Sadrâ). D'autres hésitent à en admettre l'existence. L'enquête sur ce point demanderait un livre d'autant plus considérable qu'elle devrait s'attacher à l'histoire de toute la philosophie iranienne depuis quatre siècles.

27. Cf. Shaykh Ahmad Ahsâ'î, *Jawâmi' al-Kalim*, Tabrîz, 1273-1276, p. 153 (pagination factice; une erreur de mise en pages dans cette lithographie donne cette place à un traité qui est en réalité la 9e risâla de la 3e partie des Œuvres). Cf. le texte traduit dans la seconde partie du présent ouvrage, art. IX, 3.

28. C'est pourquoi Sohravardî forgea l'expression persane de *Nâ-Kojâ-Âbâd* (région qui n'est pas *dans* un *Où*).

29. Cf. *Jawâmi'* I, 2e partie, p. 136.

30. Cf. *ibid.*, I, p. 153, où il est confirmé que Hûrqalyâ est homologue aux Cieux de notre univers physique, tandis que Jâbalqâ à l'Orient et Jâbarsâ à l'Occident sont, dans ce monde intermédiaire, les homologues de notre climat terrestre élémentaire. Le sens d'autres traditions serait à approfondir : celle, par exemple, qui place à l'orient de ce monde du *barzakh* l'enfer du monde terrestre, tandis qu'à l'ouest se trouve le paradis terrestre (cf. « Paradis d'Occident » dans le bouddhisme de la Terre Pure), le double jardin couvert de verdure dont parle le Qorân (55 : 64).

31. Cf. *Tanzîh al-Awliyâ*, Kerman, 1367 h., p. 709. On trouvera la traduction intégrale de ce chapitre dans la seconde partie du présent livre, art. XI.

32. Au sens où Sohravardî prend ce mot aussi bien dans sa « Théosophie orientale » que dans son « Récit de l'Exil occidental » dont l'affinité avec le « chant de la Perle » des *Actes de Thomas* atteste la filiation gnostique.

33. *Tanzîh al-Awliyâ*, p. 711.

34. Cf. *ibid.*, pp. 713-715.

35. Cf. *Kitâb al Fotûhât al-Makkîya*, éd. du Caire, t. I, chap. VIII, pp. 126 ss. On trouvera la traduction de ce texte dans la seconde partie du présent livre, art. II.

36. *Ibid.*, p. 127, le texte saisissant qui décrit le cérémonial de pénétration dans la Terre de Vérité, où l'*impossible* même s'accomplit (cf. ci-dessous, 2e partie, art. II). Ibn 'Arabî avait raison de dire que cela même dont l'impossibilité a été *rationnellement* démontrée dans notre monde, existe pourtant en cette Terre de Vraie Réalité, en premier lieu la coïncidence de la Figure et de l'Infigurable, du signifiant et du signifié, de l'exotérique et de l'ésotérique, bref, tout ce qui fait de cette Terre de Vérité une « affirmation absolue » c'est-à-dire absoute de toutes les contraintes de l'impossible.

37. Mohsen Fayz, *Kalimât maknûna*, XXX, éd. lith. de Téhéran, p. 69. Voir la traduction ici dans la 2e partie, art. VIII.

38. *Livre des Élucidations (Talwîhât)*, § 55. On trouvera la traduction de ce texte ici dans la 2e partie, art. I.

39. *Nûr sha'sha'ânî*, Forme de Lumière translucide, resplendissante à la fois et légère; le terme caractérise, notamment dans le lexique ismaélien, les êtres du monde spirituel et angélique.

40. Cf. *Livre des Entretiens (Motârahât)*, § 208, traduction ci-dessous dans la 2[e] partie, art. 1.

41. *Livre des Élucidations (Talwîhât)*, § 108, cf. la traduction du texte et des commentaires, ci-dessous seconde partie, art. 1.

42. Cf. les commentaires de Shahrazôrî et Ibn Kammûna, ci-dessous, seconde partie, art. 1.

43. Il en a été traité ici dans le précédent chapitre, § 3.

44. Comme le cas exemplaire que chaque Spirituel est appelé à reproduire, cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, chap. IV, § 14.

45. On ne peut que faire allusion ici aux données extrêmement complexes de la situation vécue. Les « cités englouties » représentent la défaillance des facultés sensibles (comparer dans le récit avicennien de Salâmân et Absâl l'abandon d'Absâl par son armée). L'être qu'Hermès appelle à son secours est l'Ange que rejoint le pèlerin sohravardien (Récit de l'Exil, Aile de Gabriel), ou le sage jouvenceau qui guide le pèlerin avicennien, figure centrale du même archétype, ou celui qui introduit Ibn 'Arabî en la Ka'ba mystique (cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, dernier chapitre). Penser encore au « guide personnel supra-sensible » dans l'école de Najm Kobrâ. Tantôt les circonstances de cette rejonction sont indiquées comme « fission de la Lune » (*shaqq al-qamar*, allusion à Qorân 54 : 1), parce que l'Intelligence agente procède de l'Ange du Ciel de la Lune, ou bien est l'« ésotérique » de celui-ci (il existe tout un traité d'un philosophe du XV[e] siècle, Sâ'inoddîn 'Alî Torkeh Ispahânî, sur ce point, voir *En Islam iranien*... tome III, pp. 233-274), chaque Spirituel devenant à son tour le « sceau de la mission prophétique »; tantôt, c'est ici le cas, les circonstances sont interprétées comme « éclatement de la colonne de l'aurore ». Il y a là une nette réminiscence manichéenne dont Shahrazôrî a su valoriser le sens pour l'eschatologie *ishrâqî*, comme irruption de la « présence *orientale* ». Sur la mutation de l'image manichéenne de « colonne de louange » en « colonne de l'aurore », cf. ci-dessous, 2[e] partie, art. 1, n. 4. Sohravardî lui-même dira encore : « L'expérience des ravissements authentiques au monde de Hûrqalyâ dépend du magnifique prince *Hûrakhsh*, le plus sublime de ceux qui ont pris un corps, le Très Vénéré qui est le suprême *Visage* de Dieu, dans la terminologie de la théosophie orientale » (*Motârahât*, § 215, trad. ci-dessous, 2[e] partie, art. 1). Hûrakhsh désigne l'Archange du Soleil dont l' « exotérique » est la masse flamboyante de l'astre qui en est la théurgie dans le monde corporalisé. Sohravardî lui adresse un de ses psaumes; sur l'étymologie, cf. M. Mo'în, *The Philosophy of Illumination and the ancient Iranian Culture*, Téhéran, 1950 (en persan), pp. 22-24. Voir notre traduction de l'hymne à l'Archange du soleil. *En Islam iranien*... t. II, pp. 132 ss. D'après une glose pahlavie du Yasht VI, 2 (Darmesteter, Zend-Avesta, II, p. 404, n. 2), « hvare raokhshnê » désignerait plus spécialement le soleil, levant ou montant dont les Anges recueillent le *Xvarnah* pour le distribuer à la Terre. Aussi bien (comme ici dans l'épisode d'Hermès), c'est par la lumière levante *(nûr shâriq)* que l'âme se dépouille de sa tunique matérielle et revêt la robe aurorale *(libâs al-shorûq)*, devient elle-même substance de l'aurore, Soleil levant (*Motârahât*, § 223). Comparer avec la robe parfumée de musc que revêt Zarathoustra et celle que revêt le mystique d'Ibn 'Arabî en pénétrant dans Hûrqalyâ (trad. du texte, ci-dessous, 2[e] partie, art. II). Que l'on ait en la pensée ce qui a été dit ici (chap. I, § 3) concernant le flamboiement du Xvarnah en Erân-Vêj, au sommet de la montagne des aurores, dans le paysage visionnaire des liturgies de l'Avesta, on saisira comment en faisant de cette Lumière sacrale l'agent de l'extase, Sohravardî configurait sa propre expérience mystique dans le sens d'une tradition que nos recherches se sont particulièrement attachées à dégager. Voir *En Islam iranien*... tome IV, index, et *Archange empourpré*, index, s.v. Hermès, Xvarnah.

46. Cf. notre édition de la « Théosophie orientale » *(Hikmat al-Ishrâq)*, § 225; traduction ci-dessous, 2[e] partie, art. I.

47. Commentaire de Qothoddîn Shîrâzî (lith. Téhéran), p. 538; traduction ci-dessous, 2[e] partie, art. I.

48. Cf. *ibid.*, p. 258, §§ 240-242; voir la traduction de tout le contexte ci-dessous, 2[e] partie, art. 1.

49. Cf. *ibid.*, p. 242. D'où l'importance capitale dans l'avicennisme iranien (s'opposant ainsi à l'averroïsme) de l'affirmation de l'existence des *Animae caelestes*, c'est-à-dire des Anges qui meuvent les Cieux et sont distincts des pures Intelligences ou Chérubins qu'ils contemplent; ils représentent le monde de l'Imagination pure ou absolue, exempte des perceptions sensibles qui causent la paralysie ou les extravagances de l'Ima-

gination chez les *Animae humanae*. C'est ce monde des *Animae caelestes* qui est désigné terminologiquement comme le *Malakût*.

50. Cf. *Tanzîh al-Awliyâ*, p. 725 (trad. ci-dessous, seconde partie, art. xi).

51. Cf. l'admirable épisode mentionné par le Shaykh Sarkâr Âghâ (*ibid.*, p. 723), concernant l'Imâm Hasan 'Askarî (xie Imâm des Shî'ites duodécimains, ob. 260/873). L'Imâm est retenu prisonnier dans le caravansérail des mendiants, et pourtant, d'un simple geste, il fait apparaître le caravansérail à son visiteur comme une simple *apparence*. « Où que nous soyons, il en est ainsi. Nous ne sommes pas *dans* le caravansérail des mendiants. » (Cf. le contexte dans la traduction ci-dessous, seconde partie, art. xi.) L'Imâm, en sa personne vraie, est en Hûrqalyâ, tout en étant visible (matériellement) sur cette Terre. De même, le plus souvent, notre critique des *hadîth* (traditions) tombe hors de propos, si nous leur appliquons nos critères de critique historique. C'est le « fait spirituel » thématisé dans le *hadîth*, qui en fait l'authenticité.

52. Cf. le très beau texte de Shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî, 2e successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, ci-dessous, seconde partie, art. x, 2.

53. À méditer : la concise sentence de la prédication de Pierre sur la Transfiguration : *Talem eum vidi qualem capere potui* (*Acta Petri*, XX); l'entretien de l'Ange Christ avec Jean pendant la passion de Jésus; les pas de celui-ci ne laissant aucune trace sur le sol, etc. *(Acta Johannis)*. Cf. notre étude *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch, XXIII, 1955), § 1 : Métamorphoses des visions théophaniques.

54. Cf. *Sharh al-Ziyârat*, Tabrîz, 1276, ii, p. 369. Ce texte très important est entièrement traduit ci-dessous dans la seconde partie, art. ix, 1. Sur le grand texte liturgique shî'ite intitulé *al-Ziyârat al-jâmi'a* (visitation spirituelle à l'ensemble des Imâms), voir ci-dessous seconde partie, art. ix, note 1.

55. Cf. principalement les ouvrages suivants de Shaykh Ahmad : *Jawâmi' al-Kalim*, i, pp. 136, 153; *Risâlat Khâqânîya* (*ibid.*, i, 122); *Sharh al-Ziyârat*, ii, p. 369; son commentaire de la *Hikmat 'Arshîya* (Théosophie du Trône) de Sadrâ Shîrâzî, Tabrîz, 1278, pp. 179 ss. On trouvera la traduction de ces textes ci-dessous dans la seconde partie, art. ix. C'est un des points sur lesquels se sont affrontés les shaykhis et les « orthodoxes »; en fait ces derniers n'ont eu ni la capacité, ni jamais fait l'effort de comprendre la position du problème. Un ami me fait remarquer qu'entre cette idée du « quadruple corps » et la doctrine de Rudolf Steiner il y a une consonance frappante. Une comparaison rapide de quelques textes suffit en effet à y rendre attentif, nonobstant certaines différences « fonctionnelles ». Il vaudrait la peine d'y revenir.

56. Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, ed. and transl. E. R. Dodds, Oxford, 1933, prop. 205 et commentaire p. 304. *Éléments de théologie*, trad., introd. et notes par Jean Trouillard, Paris, 1965, p. 185. Comparer l'important ouvrage de J. J. Poortman, *Okhêma. Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme*, Assen, 1954-1958, 2 vol.

57. *Corpus hermeticum*, xiii, 3.

58. Cf. E. R. Dodds, *ibid.*, appendix II, pp. 313 ss. *(The astral Body in Neoplatonism)*.

59. *Ibid.*, pp. 316-317; cf. déjà Héraclide de Pont, platonicien, faisant de l'âme un *ouranion sôma* de substance lumineuse (*ibid.*, p. 316, n. 3, mais pourquoi faudrait-il absolument faire de cette notion une survivance de soi-disant « pensée primitive »?).

60. *Ibid.*, pp. 319-320. Comme représentants de la première tradition : Eratosthène, Ptolémée le platonicien, Jamblique, Hiéroclès. Comme représentants de la seconde : Plotin, Porphyre.

61. On peut comparer le passage de la *Risâlat Khâqânîya* (I, 122) où il est dit que le *jism aslî (= insân haqîqî)* est homologue au *jism al-kollî* ou neuvième Sphère, — avec la prop. 205 de Proclus (*op. cit.*, p. 181), où il est dit que chaque âme particulière est envers son « véhicule » *(okhêma)* particulier, dans le même rapport que l'Âme divine (sous laquelle elle se range ontologiquement) envers le corps divin. Une analogie de rapports permet de comparer entre eux les *okhêmata*, lesquels sont également entre eux dans le même rapport que les âmes entre elles.

62. Dodds, *ibid.*, p. 321.

63. La seule « mort », et mort toute momentanée, que peut connaître le *jism aslî*, est donc le sommeil qui dure pendant l'intervalle entre les deux « sonneries » de trompette (sommeil comparé à celui des Sept Dormants dans la caverne, sourate xviii, cf. *Khâqânîya*, *ibid.*). De la sorte est sauvegardée l'eschatologie générale du Qorân (impliquant que *tout* être doit nécessairement mourir). Sadrâ Shîrâzî comme philosophe (que Shaykh Ahmad commente avec une sympathie qui ne lui ménage pas les critiques), se per-

mettait beaucoup plus de liberté envers les données eschatologiques qorâniques. On verra dans les textes traduits ci-dessous (seconde partie, art. IX), que la « première sonnerie » est désignée comme « sonnerie fulgurante » ou « souffle qui résorbe »; la seconde est désignée comme « souffle qui propulse ».

64. Maeterlinck, *Le Vieux qui ne veut pas mourir* (in *Le Cadran stellaire*).

65. Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 320.

66. Notons encore que le *okhêma symphyês* était regardé par les néoplatoniciens comme sphérique (en forme d'œuf selon Olympiodore), d'où cette opinion admise par Origène, que l'homme ressuscite avec un corps sphérique (cf. Dodds, *ibid.*, p. 308). Représentation étrange, voire monstrueuse, à la prendre en son sens géométrique littéral, tant elle s'oppose à toute forme que nous puissions imaginer comme correspondant au canon de la stature humaine en sa perfection. L'enseignement shaykhî nous met ici sur la voie. Le *jasad hûrqalyî*, le corps qui est le paradigme du corps terrestre, est conservé dans sa « tombe » (c'est-à-dire en la Terre de Hûrqalyâ), « en forme sphérique » *(mostadîr)*, mais ici le *nomen agentis* désigne « ce qui dessine un cercle parfait, en se refermant sur soi-même », c'est-à-dire formant un tout achevé, un système clos et se suffisant à lui-même. La forme sphérique réfère symboliquement non pas à une rotondité géométrique, mais à la perfection de la structure intégralement conservée et invisiblement *circonscrite*, à sa *tournure* non périssable. Elle veut dire que même si le corps élémentaire périssable *(jasad A)* est mutilé, dispersé, — la Terre de Hûrqalyâ conserve le corps archétype en sa perfection et en l'intégrité de sa structure; cf. comment. de la *Hikmat 'Arshîya*, p. 179; *Sharh al-Ziyârat*, II, p. 370 (textes traduits ci-dessous, seconde partie, art. IX, voir *ibid.* la note 66).

67. Outre les ouvrages de Shaykh Ahmad cités ci-dessus, il faut au moins mentionner ici quelques-uns des ouvrages d'alchimie composés par ses successeurs : le Shaykh Mohammad Karîm Khân Kermânî a composé entre autres une trilogie : *Islâh al-ajsâd* (De la rectification ou purification des corps); *Islâh al-arwâh* (rectification des esprits); *Islâh al-nofûs* (rectification des âmes). Mentionnons également un exposé théorique fondamental : *Mir'ât al-Hikmat* (le Miroir de la Philosophie). Un autre grand traité sur les sens physique, psychique et ésotérique de la couleur rouge *(Risâla-ye yaqûtîya)*, base d'une théorie iranienne des couleurs *(Farbenlehre)*, à la manière de Goethe. Voir notre étude *Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shî'ite, d'après le « Livre du hyacinthe rouge » de Shaykh Mohammad Karîm-Khân Kermânî*, in « Eranos-Jahrbuch » 41/1972, pp. 109 à 174.

68. *Hikmat 'Arshîya*, p. 179 (cf. ici seconde partie, art. IX, 5).

69. Cf. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, pp. 378 ss. (les « imaginations », dans le processus de l'Œuvre alchimique, ne sont nullement des schémas sans substance, des « fantaisies », mais quelque chose comme *corpus subtile*); *Paracelsica, Zwei Vorlesungen*, Zürich, 1942, pp. 90 ss. (*Imaginatio-Meditatio* comme facteur psychique en alchimie).

70. *Hikmat 'Arshîya*, p. 165 (trad. ci-dessous, seconde partie, art. IX, 4).

71. *Ibid.*, p. 331, où il est montré que la vie, la conscience, la volonté qui sont dans l'esprit, existent aussi, mais à un degré plus faible, dans les minéraux, lesquels, eux aussi, vivent, peinent et choisissent. À vrai dire, ce que l'on appelle *hylé (materia)* n'est nullement en soi de l'opaque et du dense; c'est le mélange qui crée opacité et caducité (comparer l'idée mazdéenne de *gumechishn*). Les Sphères célestes sont bien, elles aussi, matérielles, mais d'une matière très subtile qui n'est pas perceptible par les sens. La Terre du Paradis d'Adam (laquelle appartient à la Terre céleste de Hûrqalyâ), que les fils d'Adam n'ont plus aujourd'hui la permission de fouler, n'est pas perceptible aux sens, mais à l'Imagination pure; ainsi en est-il des créatures qui la peuplent et qui ont une étendue, un *situs*, sans que cela exclue la perpétuité et la pérennité de leur être.

72. *Ibid.*, pp. 165 et 166, où est commenté le propos du Premier Imâm du shî'isme ('Alî ibn Abî-Tâleb) proclamant que « l'alchimie est la sœur de la prophétie »; comme la révélation du prophète, elle enveloppe l'ésotérique *(bâtin)* d'une protection exotérique *(zâhir)*, afin que le commun des gens n'en puisse parler et connaître que selon l'exotérique. « J'en atteste Dieu! elle n'est rien d'autre qu'une Eau solide, un Air incompressible, un Feu intransperçable, une Terre fluide. »

73. Littéralement : il en est le « nadir », cf. *Risâlat Khâqânîya*, in *Jawâmi'*, I, pp. 123-124 (voir la traduction ci-dessous, seconde partie, art. IX, 4). On atteint ainsi exactement la représentation du « Corps de diamant », et ici encore l'expression offre une résonance

inattendue avec un concept du bouddhisme du Vajrayâna, dans une théosophie éclose au cœur de l'Islam shî'ite.

74. *Ibid.*, p. 124.

75. *Hikmat 'Arshîya*, p. 332.

76. Cf. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 367, n. 1.

77. *Hikmat 'Arshîya*, p. 332.

78. Cf. *ibid.*, p. 119.

79. Cf. l'important ouvrage en persan du Shaykh Hâjj Mohammad Karîm Khân Kermânî, *Irshâd al-'Awâmm*, auquel on a déjà référé ci-dessus n. 6, et dont on trouvera quelques pages traduites ici seconde partie, art. x.

80. *Ibid.*, II, p. 277. Comparer également les pages de Mollâ Sadrâ Shîrâzî traduites ci-dessous, seconde partie, art. VI *(Spissitudo spiritualis)*.

81. *Ibid.* Ici pourrait s'insérer une très vaste recherche de spiritualité comparée. Ce à quoi l'on a fait allusion précédemment ici comme « docétisme » (n. 52, 53), se montrerait sous un tout autre jour que dans l'histoire des polémiques théologiques. Entre Hûrqalyâ et le Sambhogakâya s'annoncent des homologies que l'on ne peut songer à indiquer ici. Peut-être même la cosmologie avicennienne, en tant que phénoménologie de la conscience angélique, nous dévoile-t-elle ce monde de l'« affirmation absolue », puisque chaque Archange, chaque Âme céleste et chaque Ciel réalisent, hypostasient la méditation, la conscience d'un autre Archange, cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, pp. 65 ss.

82. Swedenborg, *De Caelo et ejus mirabilibus*, § 156.

83. *Ibid.*, § 175.

84. *Ibid.*, § 363. – D'où se précise en quel sens l'Opération alchimique préfigure la condition des Paradisiaques. Elle est celle qui manifeste le caché, l'occulté (l'ésotérique, *bâtin*) sous le *zâhir* qui devient alors transparent. Or il est dit : l'Ange a la vision, l'*apparition réelle* de ce qu'il médite; son ésotérique s'épiphanise spontanément en forme externe. C'est pourquoi l'Opération alchimique, comme événement psychique, s'accomplit en la Terre de *Hûrqalyâ*.

85. *Irshâd al-'Awâmm*, t. II, pp. 66-67.

86. *Hikmat 'Arshîya*, pp. 187 et 227. Le processus qui conduit à cette équation entre le Moi archétype comme corps essentiel et le Paradis qui en est la Terre céleste, est extrêmement complexe. Je voudrais ajouter encore ceci pour souligner l'articulation thématique des quelques pages dont on trouvera plus loin la traduction (seconde partie, art. x). « Je ne parle pas par métaphore, précise le Shaykh Moh. Karîm Khân, en énonçant que la Terre céleste du croyant, c'est son corps même. » L'homme est constitué d'une dimension de Lumière et d'une dimension de Ténèbres. La première est constituée par le Ciel de son être, lequel est formé de huit Cieux ou Terres célestes. La seconde est constituée par la Terre obscure de son être comprenant sept Terres. De chacun de ces Cieux et de ces Terres une « poignée » peut entrer dans la constitution de son « corps essentiel ». La présence des huit Cieux dans l'homme est le cas exceptionnel de l'Homme Parfait. Quant au commun des hommes, les uns ont reçu une poignée de l'une de ces Terres célestes, les autres de deux ou de trois, etc. À leur résurrection, leurs actes paraissent ainsi sous des formes différentes, mais correspondant au degré de la Terre céleste dont ils ont reçu une « poignée » (cf. chez Proclus, les âmes ont été « semées » dans les étoiles). Si cette poignée est du premier Ciel, par exemple, l'ensemble de leurs actes s'épiphanisera sous une forme homologue au premier Ciel, ainsi de suite. C'est pourquoi, la Terre céleste de chacun lui étant absolument propre, et comme cette Terre céleste ce sont ses actes propres s'épiphanisant sous forme de palais, jardins, houris, etc., alors il est vrai de dire que le Paradis, la Terre céleste de chacun, est « dans le Ciel de son être », et qu'il lui est absolument propre, car personne d'autre n'y a part. On voit ainsi le cercle (l'individuation) se dessiner. Chaque action de lumière provient d'un Ciel de la dimension de lumière de l'âme, d'où l'on peut dire que « l'argile de chaque fidèle a été prélevée de la Terre de son Paradis ». À leur tour, ces actes retournent à ce même Ciel et s'y épiphanisent. C'est au Ciel de son être (sa Terre céleste) que s'origine son corps essentiel; à son tour celui-ci, par son agir qui « retourne » à son propre Ciel, produit sa propre Terre céleste. D'où il est bien vrai de dire que la Terre céleste du gnostique fidèle est son propre « corps originel essentiel » (le *okhêma symphyès* de Proclus); cf. *Irshâd al-'Awâmm*, II, pp. 282-284.

87. Cf. déjà ici chap. 1er, n. 47 *in fine* et *Jawâmi'*, I, p. 153. En fait, le mot était déjà connu de Sohravardî au XIIe siècle.

88. Texte cité par Mrs. E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford, 1937, p. 55 (comparer ci-dessus, chap. 1er, n. 104-106); cf. *ibid.* (d'après *Das Johannesbuch der Mandaer*, éd. Lidzbarski, p. 126), l'histoire de la jeune fille qui est éveillée de son sommeil et avertie par « sa sœur en *Mshunia Kushta* ».

89. E. S. Drower, *Hibil Ziwa and the Parthian Prince*, in Journ. of the Roy. Asiat. Soc., 1954, parts 3-4, pp. 152-156.

90. Hymne de l'âme, 76 ss.; cf. ci-dessus, chap. 1er, note 62 *in fine*, et H. Leisegang, *La Gnose*, trad. J. Gouillard, p. 249.

91. *L'Évangile selon Thomas*, texte copte établi et traduit par H. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Yassah' Abd al-Masih, Paris, 1959, p. 45, log. 84. Comparer ci-dessus, chap. 1er, note 20.

92. Ces paroles ont été rapportées par Bernard Gavoty dans le *Journal musical français* du 25 septembre 1952, p. 8, d'après le témoignage personnel du fils du compositeur, le Dr Franz Strauss, qui se tenait au chevet de son père et a recueilli les « paroles d'or ».

DEUXIÈME PARTIE

CHOIX DE TEXTES TRADITIONNELS

AVANT-PROPOS

LES TEXTES ET LEURS AUTEURS

Il nous semble opportun de laisser maintenant la parole à nos shaykhs eux-mêmes, c'est-à-dire à ceux qui ont guidé ici notre recherche et notre méditation du motif de la Terre céleste, plus particulièrement en Iran islamique. Ce sera ménager au lecteur un contact enfin plus direct, dont l'occasion est sans doute peu fréquente, tant il y a pénurie de traductions en ce domaine. Titres de livres et noms d'auteurs figurant dans les pages qui vont suivre sont, à quelques exceptions près, encore ignorés en Occident, sinon de quelques chercheurs. Or la question traitée ici n'est pas, ou ne devrait pas être, un problème de « spécialiste ».

Nous n'en sommes plus, certes, à croire que la pensée en Islam ne soit représentée que par les cinq ou six grands noms de philosophes qui furent connus de la Scolastique latine. Mais combien faudra-t-il de temps encore pour que l'on soupçonne le nombre de monuments de pensées et de chefs-d'œuvre spirituels, tant en arabe qu'en persan, dont l'homme cultivé de l'Occident a généralement tout ignoré jusqu'ici? Combien plus de temps encore faudra-t-il pour que le trésor de leur pensée rentre dans ce que l'on appelle le « circuit culturel », et vienne fructifier jusque dans les colloques de bonne volonté qui pourraient enfin aborder l'essentiel? Avoir accès, ou affirmer avoir accès à des textes de ce genre, pour s'envelopper d'un pseudo-mystère et s'abstenir autoritairement de toute référence, c'est tout simplement « refermer derrière soi la porte de la connaissance », ainsi que Sohravardî dénonçait déjà en propres termes le procédé, pour le flétrir comme le signe d'une imposture.

Que l'on ne s'y méprenne pas. Les quelques pages données ici en traduction ne sont pas même une goutte d'eau dans la mer. Si du moins elles pouvaient, en faisant savoir que ces livres existent, inspirer à quelques-uns le désir d'en savoir davantage et de se mettre eux-mêmes au travail, elles auraient rempli déjà une partie de leur but. Tous les textes donnés ici ont servi de base au chapitre II de la première partie du présent livre. Les quelques indications qui suivent, concernant leurs auteurs, aideront le

lecteur à se représenter plus clairement l'ordre de succession dans le temps. Ce sont, à deux ou trois exceptions près, des auteurs iraniens; nous nous limitons forcément ici à des indications très sommaires.

I. *Shihâboddîn Yahyâ SOHRAVARDÎ, le* shaykh al-Ishrâq, *c'est-à-dire, on l'a rappelé déjà, le « maître en théosophie orientale », était né en 1155 dans le nord-ouest de l'Iran, à Sohravard, dans la province de Jabal, au voisinage de l'Azerbaïdjan. Il mourut en martyr à Alep, poursuivi par la vindicte des docteurs de la Loi, en 587/1191 à l'âge de trente-six ans. L'œuvre de sa vie tendit à restaurer, en Islam même et avec les ressources du pur Islam spirituel, la sagesse théosophique de l'ancienne Perse. Quelque quatre siècles avant le grand byzantin Gémiste Pléthon, son œuvre réunit les noms de Platon et de Zarathoustra (Zoroastre) en une métaphysique de la Lumière où les Idées platoniciennes sont interprétées en termes d'angélologie zoroastrienne.*

Le mot Orient *prend dans sa doctrine une acception technique. Au sens littéral, c'est à la fois l'Orient géographique, plus exactement le monde iranien, et l'heure où l'horizon s'élucide aux feux de l'aurore. Au sens vrai, c'est-à-dire au sens spirituel, l'Orient est le monde des êtres de lumière, d'où se lève sur le pèlerin de l'esprit l'aurore des connaissances et des extases. Il n'est pas de philosophie vraie qui ne s'achève en métaphysique d'extase, ni d'expérience mystique qui ne postule une sérieuse préparation philosophique. Et telle était précisément la sagesse* aurorante *des Khosrovanides, les anciens Sages iraniens, en la personne de qui se conjoignaient ainsi les deux significations du mot Orient,* Aurora consurgens, Ishrâq. *Cette « théosophie orientale » était appelée à avoir des représentants en Iran jusqu'à nos jours; elle a marqué de son empreinte toute la vie spirituelle iranienne. Les auteurs iraniens aiment à répéter qu'elle fut à l'égard de la philosophie ce que le soufisme fut à l'égard de la théologie scolastique (le* Kalâm).

II. *Mohyiddîn IBN 'ARABÎ, né à Murcie, en Andalousie, en 560/1165, décédé à Damas en 638/1240 : un des plus grands théosophes mystiques et visionnaires de tous les temps, dont le rôle en Islam spirituel fut déterminant et dont on peut dire, sans abus du mot, que l'œuvre est vraiment colossale. Son livre le plus célèbre est le* Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya *(les Conquêtes spirituelles de La Mekke), comprenant plus de 3 000 pages grand in-4°, dans l'ancienne édition du Caire. Mais dans sa thèse de doctorat,* Histoire et classification des œuvres d'Ibn 'Arabî *(Institut français de Damas, 1964), M. Osman Yahya recense 550 titres d'œuvres dont les manuscrits sont encore existants (au nombre de plus de 2 000), et dont il a pu examiner chacun personnellement. Si l'on en retranche 138 titres d'œuvres d'attribution douteuse, il reste une bibliographie embrassant un ensemble de 412 titres. Dans une recherche antérieure, nous nous sommes attaché à l'étude des symboles de sa « courbe de vie » et de quelques thèmes*

*privilégiés dans l'œuvre gigantesque. Nous ne pouvons qu'y référer ici, d'autant plus que sous certains aspects, le présent livre fit suite, dans l'ordre de nos recherches, à notre étude sur l'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî. *Les pages que l'on pourra lire plus loin ont leur contexte non moins dans cette dernière étude que dans le présent livre.*

III. *DÂWÛD QAYSARÎ, Anatolien d'origine comme son nom l'indique (Qaysariyeh = Césarée), établi ensuite au Caire, fut une des grandes figures du soufisme du VIII*e *siècle de l'hégire; il quitta ce monde en 751/1350. Il est principalement connu par son ample commentaire d'un des livres d'Ibn 'Arabî les plus lus, les plus commentés aussi dans toutes les langues de l'Islam, les* Fosûs al-Hikam. *Il l'a fait précéder d'une introduction si développée sur les grands thèmes du soufisme, que certaines bibliographies la considèrent comme une œuvre indépendante. Son commentaire fut à son tour l'objet de gloses jusqu'en Iran shî'ite; parmi les plus récentes, celles qui sont dues à Mîrzâ Rezâ Qomshahî (ob. 1892 à Téhéran), tandis que le contemporain de celui-ci, le célèbre avicennien Abû'l-Hasan Jelveh (ob. 1899) ajoutait directement un commentaire shî'ite de plus aux* Fosûs. *Ces deux personnages étaient également des commentateurs de la grande œuvre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî* (infra, *art. VI). Voir encore ci-dessous « Éléments de bibliographie ».*

IV. *'ABDOL-KARÎM GÎLÎ ou Gîlânî, né en 1365, appartient, comme son nom l'indique, à une famille d'ascendance iranienne (le Gîlân est une province sur la côte sud-ouest de la mer Caspienne), mais fixée depuis longtemps à Bagdad, comme tant d'autres familles iraniennes jusqu'à nos jours. Chose étrange, les recueils de biographies font silence sur lui, et c'est à travers son œuvre qu'il faut glaner les renseignements d'autobiographie spirituelle. Nous apprenons ainsi qu'il appartint vraisemblablement à l'Ordre des dervishes Qâdirites, fondé par 'Abdol-Qâdir Gîlânî (ob. 1165); quelques indications permettent de déduire qu'il était un descendant de celui-ci. Il voyagea dans l'Inde, puis vécut au Yémen. Son livre le plus célèbre et le plus lu est son traité de l'*Homme Parfait *(comme microcosme récapitulant les énergies cosmiques et divines), mais il en a laissé d'autres, une vingtaine, en cours d'édition (voir ci-dessous « Éléments de bibliographie »). Son œuvre se situe dans le prolongement de celle d'Ibn 'Arabî; il a commenté l'avant-dernier chapitre (le 559*e*) des* Fotûhât; *sa doctrine n'en présente pas moins une grande part d'originalité personnelle. Il quitta ce monde en 805/1403, à l'âge de trente-huit ans.*

V. *SHAMSODDÎN Mohammad Gîlânî LÂHÎJÎ, originaire de Lâhîjân, est, lui aussi, un riverain de la mer Caspienne. Shaykh éminent de l'Ordre des dervishes Nûrbakhshîyeh, il fut également un des successeurs de Sayyed Nûrbakhsh à la tête de l'Ordre. Il mourut et fut enseveli à Shîrâz en 918/1506. Son œuvre principale, plusieurs fois rééditée en Iran, est un*

monument de la spiritualité iranienne. C'est une somme de soufisme shî'ite en persan, écrite pour commenter la « Roseraie du Mystère » (Golshan-e Râz), *long poème de quelque 1 500 vers, traitant en sentences concises et allusives des hautes doctrines du soufisme. Ce poème (que, trait significatif, les Ismaéliens adoptèrent) avait été composé par Mahmûd Shabestarî, célèbre shaykh soufi d'Azerbaïdjân, qui vécut principalement à Tabrîz, puis mourut et fut enseveli à Shabestar, à l'âge de trente-trois ans, en 720/1320. Le poème et son commentaire sont encore très lus aujourd'hui en Iran.*

VI. *SADRODDÎN Mohammad SHÎRÂZÎ, plus fréquemment cité sous son surnom honorifique de MOLLÂ SADRÂ, est une des plus grandes figures iraniennes de l'époque safavide. Il fut l'élève du célèbre Mîr Dâmâd (le maître de cette école que nous avons appelée « l'école d'Ispahan »), de Shaykh Bahâ'î et de Mîr Fendereskî, le personnage quelque peu mystérieux qui, au temps de Shâh Akbâr et de Dârâ Shakûh, joua un certain rôle dans l'entreprise de traduction de textes sanskrits en persan. L'œuvre de Mollâ Sadrâ, monument de la Renaissance iranienne sous les Safavides, représente typiquement la confluence de l'avicennisme et de l'*Ishrâq *de Sohravardî, de la théosophie d'Ibn 'Arabî et de la gnose shî'ite. Cependant, si Mollâ Sadrâ est un* ishrâqî, *il substitue à la métaphysique des essences de Sohravardî, une métaphysique de l'être donnant la priorité à l'existence sur l'essence. L'idée de cette priorité est solidaire d'une autre idée fondamentale chez Mollâ Sadrâ, celle qui introduit le mouvement jusque dans la catégorie de la substance, puisque ce sont les intensifications ou les dégradations de l'acte d'exister qui déterminent ce qu'est une essence. C'est ce qu'il désigne comme mouvement « intrasubstantiel » ou « transsubstantiel »* (harakat jawharîya). *On peut dès lors parler d'une* inquiétude *de l'être, au sens étymologique du mot, désignant l'absence ou le refus de l'immobilité, de l'immutabilité, de la quiétude. C'est cela même qui donne à sa synthèse un caractère très personnel. Son œuvre lui valut, comme à tous les siens et à ses successeurs, pas mal de difficultés avec le clergé officiel. L'ensemble représente une cinquantaine de titres, et couvre aussi bien le champ de la philosophie et de la mystique, que l'exégèse spirituelle du Qorân et des traditions shî'ites. Elle a été l'objet de nombreux commentaires, et c'est sur son nom que tend à se faire de nos jours une renaissance de la philosophie traditionnelle en Iran. Mollâ Sadrâ mourut à Basra en 1050/1640, sur la voie du retour d'un pèlerinage à La Mekke.*

VII. *Avec Mollâ 'Abdorrazzâq LÂHÎJÎ (ob. 1072/1662) nous rencontrons de nouveau un Iranien du Nord, un riverain de la mer Caspienne, et un éminent élève de Mollâ Sadrâ. Il devint même le gendre de son maître et reçut de lui son « nom de plume »,* Fayyâz *(débordant), comme son beau-frère Mohsen en reçut également le sien,* Fayz *(débordante plénitude). Sans atteindre à la notoriété de son beau-frère ni en égaler la pro-*

*ductivité, il laissa une œuvre, une douzaine de titres, solide et pratiquée encore de nos jours, notamment son commentaire de Nasîroddîn Tûsî, le grand philosophe shî'ite du XIII*e *siècle, et l'ouvrage persan intitulé* Gôhar-e morâd *(le Joyau désiré), composé pour Shâh 'Abbâs II (1642-1667). Sans doute la tendance* ishrâqî *et soufie est-elle moins accentuée chez lui que chez Mohsen Fayz, mais il faut toujours tenir compte, chez un écrivain shî'ite, de la possibilité d'une réserve délibérée. Notre Mollâ eut deux fils, également philosophes et écrivains. L'un d'eux, Mîrzâ Hasan, a laissé une douzaine d'ouvrages dont il semble malheureusement que les manuscrits soient, comme tant d'autres, ensevelis dans le secret de quelque collection privée.*

VIII. *MOHSEN FAYZ Kâshânî, fut avec 'Abdorrazzâq Lâhîjî, son beau-frère, un des plus brillants élèves de Mollâ Sadrâ et, après celui-ci, une des plus grandes figures de savants imâmites du XI*e *siècle de l'hégire. Il naquit à Kâshân où son père, Mollâ Shâh Mortazâ, était déjà un homme réputé pour sa science et sa riche bibliothèque personnelle. Il vint à Shîrâz, étudia près du célèbre théologien Sayyed Mâjed de Bahrayn, puis de Mollâ Sadrâ dont il épousa, lui aussi, l'une des filles. Profondément shî'ite, ce fut un philosophe et un soufi, grand admirateur d'Ibn 'Arabî. Sa productivité fut considérable; sa bibliographie comprend quelque 120 titres d'ouvrages, tant en persan qu'en arabe, ressortissant à toutes les sciences islamiques traditionnelles. Ce fut aussi un poète; son* dîwân *renferme quelques milliers de vers. Il mourut à Kâshân en 1091/1680.*

IX. *De l'École* shaykhie, *qui doit son nom et son origine à son fondateur comme à son* shaykh *par excellence, nous avons déjà eu occasion d'indiquer qu'elle marque une revivification puissante de la gnose shî'ite primitive et des enseignements contenus dans les traditions remontant aux saints Imâms. Événement symptomatique, advenu en Iran à la fin du XVIII*e *siècle, après la période de troubles qui suivit l'effondrement de la dynastie safavide. Comme nous avons traité plus longuement ailleurs de cette École, nous n'en parlons ici qu'allusivement, en insistant sur trois points principaux.*

On aura pu entrevoir précédemment, par quelques pages rapides (supra, *1*re *partie, chap. II, § 1), la doctrine d'imâmologie fondamentale développée par cette École. Quant à sa doctrine du « corps spirituel », il en a été longuement question ensuite ici (chap. II, § 4), et l'on pourra lire plus loin encore quelques pages significatives montrant comment la doctrine se situe à égale distance de celle des philosophes et de celle des théologiens littéralistes. Relevons en outre, sans avoir pu y insister ici, son importance pour l'un des grands thèmes inlassablement médités par la spiritualité islamique : l'ascension céleste du Prophète, la nuit du* Mi'râj. *Enfin l'École a développé une doctrine de la communauté spirituelle, celle des « Parfaits shî'ites », où il nous est possible de percevoir, accordée, bien entendu, aux*

exigences de la tonalité propre de l'imâmisme, une résonance tant du motif soufi des rijâl al-ghayb, *les « hommes de l'Invisible », que de l'idée d'une* Ecclesia spiritualis, *méditée par tant de Spirituels indépendants en chrétienté. Sur tous ces points et quelques autres, l'orthodoxie littéraliste s'est montrée parfaitement incompréhensive. À suivre la pénible histoire des débats et des tracasseries, on peut se demander si elle fit, ou pouvait seulement faire, le moindre effort pour comprendre la vraie situation des problèmes qui lui étaient posés. Il faudrait beaucoup de candeur pour s'en étonner. Les mêmes faits spirituels ont toujours provoqué les mêmes humaines réactions.*

Shaykh AHMAD AHSÂ'Î *(ob. 1241/1826), fondateur de l'École, était lui-même originaire de Bahrayn, mais il passa plus de quinze années de sa vie en Iran, et il est probable que sans l'audience iranienne, il n'y aurait pas eu de « shaykhisme ». Le shaykh séjourna notamment à Yazd, où il jouissait de l'amicale bienveillance du gouverneur, Moh. 'Alî Mîrzâ, fils de Fath-'Alî Shâh. Plusieurs voyages le mènent avec sa famille à travers le territoire iranien : Téhéran (où le souverain, Fath-'Alî Shâh Qâdjâr, aurait désiré qu'il s'établît définitivement), Mashhad, sanctuaire du VIII*e *Imâm, Ispahan, Qazvîn, Kermanshâh... Finalement le shaykh se retira aux lieux saints shî'ites de l'Irâq. Il ne peut être question ici ni de recenser l'ensemble de son œuvre (dans la bibliographie dressée par le shaykh Sarkâr Âghâ elle comprend 132 titres, auxquels il faudrait ajouter, hélas! un bon nombre d'œuvres perdues), ni d'esquisser une biographie pour laquelle on dispose de documents de première main. Mais ce que l'on voudrait au moins suggérer, c'est l'*aura *spirituelle qui nimbe la personne vraiment « hors série » de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Et il lui a été donné d'avoir, à la tête de l'École shaykhie, une série de successeurs chez lesquels on peut admirer tout autant la noblesse de caractère, la force de la personnalité spirituelle que la productivité scientifique.*

X. *Shaykh Hâjj Mohammad* KARÎM KHÂN KERMÂNÎ *(ob. 1288/1870) fut le second successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î à la tête de l'École shaykhie. Élève de Sayyed Kâzem Reshtî, qui avait été le disciple bien-aimé du shaykh et son premier successeur (ob. 1259/1843), Moh. Karîm Khân était lui-même, par son père, un prince de la famille Qâdjâr. Il nous faudra tout un livre pour retracer un jour sa carrière spirituelle. Il y a en effet quelque chose d'un Goethe iranien chez cet esprit d'une ampleur universelle, embrassant et devançant à la fois toute la culture spirituelle de son milieu et de son époque. L'ensemble de son œuvre, tant en persan qu'en arabe, ne comprend pas moins de 278 titres; elle couvre aussi bien le champ de la philosophie et de la théosophie shî'ite, de l'herméneutique spirituelle du Qorân et des* hadîth, *que l'encyclopédie des sciences : médecine, physique, optique, astronomie, théorie de la lumière, de la musique, des couleurs, y compris l'alchimie et les sciences apparentées; les quelques pages traduites ici suffiront à indiquer que ces dernières sont essentiellement poursuivies*

comme des sciences spirituelles. Une grande partie de cette œuvre immense est encore inédite. Il faut en dire autant de l'œuvre également très vaste de ses deux fils qui furent les IIIe et IVe successeurs de Shaykh Ahmad : Shaykh Hâjj Mohammad Khân Kermânî (ob. 1324/1906) et Shaykh Zaynol-'Abidîn Khân Kermânî (ob. 1942), si bien que la production si originale de l'École shaykhie comporte, à côté des ouvrages édités, encore plusieurs dizaines de milliers de feuillets en manuscrits inédits.

XI. *Shaykh ABÛ'L-QÂSEM KHÂN EBRÂHÎMÎ (né à Kerman en 1314/1896, décédé en 1389/1969), que tous les siens désignaient plus brièvement et avec un affectueux respect sous le surnom honorifique de SARKÂR ÂGHÂ, était le fils de Shaykh Zaynol-'Abidîn Khân et le petit-fils de Shaykh Moh. Karîm Khân; il fut de nos jours le Ve successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î à la tête de l'École shaykhie. Son œuvre, elle-même importante, comporte, entre autres, un vaste ouvrage amplifiant quelques thèmes difficiles d'une œuvre de Shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî. C'est de cet ouvrage que sont extraites les pages qui clôtureront le présent livre; elles sont les mieux à même d'indiquer comment le thème traité ici se situe dans l'ensemble de la spiritualité shî'ite. Et c'est principalement à ce titre que je voudrais rendre hommage ici à l'éminente personnalité de Shaykh Sarkâr Âghâ. J'ai pu en éprouver le rayonnement spirituel sur les siens, et apprendre moi-même, par les entretiens répétés que son amitié voulut bien me ménager pendant des années, des choses que je n'aurais pas apprises dans les livres. En philosophie shî'ite comme en piété imâmite, Sarkâr Âghâ laisse le souvenir d'une figure exemplaire.*

Tels sont ceux à qui nous avons emprunté notre choix de textes « traditionnels ». Ce mot est ici employé aussi simplement qu'ils l'emploient eux-mêmes, sans insinuation de quelque magistère secret et imprécis dont il arrive aux Occidentaux de s'investir d'autorité quand ils traitent de ces choses. Il s'agit simplement des textes auxquels on réfère traditionnellement, lorsque l'on a à traiter d'un thème comme celui qui nous occupe ici.

Finalement nos auteurs se sont trouvés au nombre de onze, *sans que nous ayons cherché* a priori *à réaliser ce nombre. Mais il est probable qu'aucun shî'ite duodécimain n'y verra l'effet d'un hasard; parce qu'il saura où est le douzième...*

ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

Depuis la première édition du présent ouvrage, les recherches ont quelque peu progressé, et un certain nombre d'ouvrages concernant les onze auteurs mentionnés ci-dessus, ont été publiés. Nous en donnons ici une bibliographie sommaire, à l'intention des lecteurs désirant poursuivre leurs recherches.

I. Sur Sohravardî, Shaykh al-Ishrâq, voir notre ouvrage *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, 2e édit., Paris, Gallimard, 1978, le tome II : « Sohravardî et les Platoniciens de Perse » (abrév. ici = *En Islam iranien)*. Voir aussi Sohravardî, *L'Archange empourpré : quinze récits et traités mystiques traduits du persan et de l'arabe,* présentés et annotés par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976 (abrév. ici = *Archange empourpré)*. Pour l'état présent de l'édition des Œuvres de Sohravardî, voir ci-dessous art. I, note 1.

II. Voir notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2e édit., Paris, Flammarion, 1976 (abrév. ici = *Soufisme d'Ibn 'Arabî)*. Voir aussi notre *Histoire de la philosophie islamique,* 2e partie, version brève (Encyclopédie de la Pléiade, *Histoire de la philosophie,* III), pp. 1106-1111. On s'est référé ci-dessus à l'ancienne édition du Caire des *Fotûhât al-Makkiya* (les Conquêtes spirituelles de La Mekke). Mentionnons que sur la base d'un autographe d'Ibn 'Arabî, M. Osman Yahya a courageusement entrepris la première édition critique de l'œuvre. Adoptant la répartition même d'Ibn 'Arabî, cette édition monumentale comprendra trente-sept volumes (cinq ont actuellement paru).

III. Le commentaire de Dâwûd Qaysarî sur les *Fosûs al-Hikam* (les Gemmes des sagesses des prophètes) est un des commentaires les mieux connus et les plus répandus, mais il n'est nullement l'unique Somme théosophique construite sur l'ouvrage d'Ibn 'Arabî. M. Osman Yahya n'a pas recensé moins de cent treize commentaires, tant en arabe qu'en persan. Mais la liste est encore incomplète. D'autres ont été, depuis lors, découverts en milieu shî'ite, et il va de soi qu'une histoire vraiment complète de la philosophie et de la théosophie islamiques, ne pourra s'achever qu'avec la connaissance de tous ces commentaires et de leurs prises de position. Notre collègue et ami, le professeur Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, de la Faculté de Théologie de l'Université de Mashhad, a lui-même, entre autres multiples publications, donné le premier volume d'un ample commentaire (en persan) de la *Moqaddama* (introduction) du commentaire de Dâwûd Qaysarî sur les *Fosûs* d'Ibn 'Arabî (*Sharh-e Moqaddama-ye Qaysarî,* Mashhad 1966, grand in-8°, 651 pages).

En tête des commentaires shî'ites vient, sinon quant à la date du moins quant à l'importance, le monumental commentaire de Sayyed Haydar Âmolî (XIVe siècle), qui s'exprime parfois assez durement à l'égard de Dâwûd Qaysarî. Nous référons ici à notre introduction française aux deux volumes publiés (en collaboration avec Osman Yahya) des Œuvres de Haydar Âmolî : 1) *La philosophie shî'ite* (Bibliothèque Iranienne, vol. 16, 1969). 2) *Le Texte des Textes,* prolégomènes au commentaire des *Fosûs.* (Bibliothèque Iranienne, vol. 22, 1975). Sayyed Haydar Âmolî est un des premiers penseurs et spirituels shî'ites qui ont su d'emblée récupérer leur propre bien dans l'œuvre immense d'Ibn 'Arabî (après une sérieuse rectification en prophétologie)...

Voir notre ouvrage cité au début du paragraphe précédent, index s. v. Dâwûd Qaysarî, et *En Islam iranien...* tome IV, index général, s. v. Dâwûd Qaysarî, Haydar Âmolî.

IV. Sur 'Abdol-Karîm Gîlî et sa doctrine de l' « Homme Parfait », voir R. A. Nicholson, *Studies in Islamic mysticism,* Cambridge, 1921, pp. 77-148. Voir aussi notre *Histoire de la philosophie islamique,* 2ᵉ partie, pp. 1123-1124. M. 'Alî Rida Arfa prépare l'édition de l'ensemble de celles des œuvres de 'Abdol-Karîm Gîlî qui sont parvenues jusqu'à nous.

V. Sur Shamsoddîn Lâhîjî, voir notre ouvrage *L'homme de lumière dans le soufisme iranien,* 2ᵉ édition, Chambéry-Paris, éditions Présence, 1971, index s. v. Lâhîjî (abrév. ici = *Homme de lumière*). La comparaison entre le commentaire de Shamsoddîn Lâhîjî et l'interprétation ismaélienne *(ta'wîlât)* du même poème mystique de Mahmûd Shabestarî, fait l'objet de la troisième partie de notre ouvrage *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9, 1961).

VI. Un long chapitre est consacré à Mollâ Sadrâ, à sa métaphysique de l'Imagination et sa philosophie de la Résurrection, dans notre ouvrage *En Islam iranien...* tome IV, pp. 54-122. Voir aussi Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir),* texte arabe publié avec la version persane de Badî' ol-Molk Mîrzâ 'Emadoddawleh, traduction française (intégrale), introduction et annotations par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 10, 1964). C'est ici le lieu de signaler la vaste entreprise que nous avons tentée avec notre collègue le professeur Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî (déjà nommé ci-dessus § III), à savoir une *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIᵉ siècle jusqu'à nos jours,* le professeur Ashtiyânî assumant le choix des textes, et nous-même la partie française essayant d'en extraire la quintessence (abrév. ici = *Anthologie des philosophes iraniens).* Le premier tome de cette *Anthologie* (Bibliothèque Iranienne, vol. 18, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1971) fait naturellement une large place à Mollâ Sadrâ (voir les pages 48 à 97 de la partie française). Le tome IV est en cours d'impression, et nous pensons que l'ensemble de notre *Anthologie* comprendra sept tomes. C'est au moins une trentaine de philosophes iraniens que nous réintroduisons ainsi « dans le circuit ».

VII. Sur 'Abdorrazzâq Lâhîjî, voir *Anthologie des philosophes iraniens,* tome I, pp. 117 à 144 de la partie française. Sur les œuvres de son fils, Mîrzâ Hasan, voir *ibid.,* tome III (Bibliothèque Iranienne, Nouvelle série, vol. 4, 1978). Mentionnons qu'à partir de ce tome III, les volumes de l'*Anthologie* figureront dans la nouvelle série de la « Bibliothèque Iranienne » qui, inaugurée en 1949 par le Département d'Iranologie de l'Institut français de Téhéran, est désormais continuée par les soins de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie.

VIII. Voir *Anthologie des philosophes iraniens,* tome II (Bibliothèque Iranienne, vol. 19, 1975), le résumé d'un grand ouvrage de Mohsen Fayz Kâshânî, pp. 32-49 de la partie française.

IX. Sur Shaykh Ahmad Ahsâ'î et l'École shaykhie en général, voir *En Islam iranien...* tome IV, pp. 205-304. De nombreux extraits de son

commentaire du *Kitâb al-Mashâ'ir* de Mollâ Sadrâ, figurent dans notre traduction de l'ouvrage mentionné ci-dessus (§ VI). Voir aussi notre *Histoire de la philosophie islamique,* 2ᵉ partie, pp. 1171-1176.

X. Sur Hâjj Mohammad Karîm-Khân Kermânî, voir *En Islam iranien...* tome IV, pp. 236-242. Voir aussi notre analyse d'un de ses ouvrages : *Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shî'ite, d'après le « Livre du hyacinthe rouge » de Shaykh Mohammad Karîm-Khân Kermânî,* in « Eranos-Jahrbuch » 41/1972, pp. 109-174.

XI. Sur Shaykh Abû'l-Qâsem Khân Ebrâhîmî (Sarkâr Âghâ), voir *En Islam iranien...* tome IV, pp. 248-255. Son fils, Shaykh 'Abdol-Rezâ Khân Ebrâhîmî, qui lui a succédé à la tête de la communauté shaykhie, a déjà produit une œuvre importante. On lui est en outre redevable de la publication « accélérée » des œuvres shaykhies restées inédites jusqu'ici (plusieurs centaines de titres). Nous croyons savoir aussi que le Shaykh envisage une « Anthologie des *Mashâyekh* de l'École shaykhie » qui serait le prolongement de celle que nous avons mentionnée ci-dessus (§ VI).

I

SHIHÂBODDÎN YAHYÂ SOHRAVARDÎ
(ob. 587/1191)

Hûrqalyâ : « Mundus imaginalis » ou le monde des Formes imaginales et de la perception imaginative.

a) *Livre des Entretiens* (p. 109 de notre éd., en note; cité ici d'après le manuscrit [1]) :

« LORSQUE tu apprends dans les traités des anciens Sages qu'il existe un monde pourvu de dimensions et d'étendue, autre que le plérôme des Intelligences, et autre que le monde gouverné par les Âmes des Sphères (c'est-à-dire autre que le monde sensible), un monde où se trouvent des cités dont il est autant dire impossible d'évaluer le nombre, parmi lesquelles le Prophète a lui-même nommé JÂBALQÂ et JÂBARSÂ, ne te hâte pas de crier au mensonge; car ce monde, il arrive aux pèlerins de l'esprit de le contempler, et ils y trouvent tout ce qui est objet de leur désir. Quant à la tourbe des imposteurs et des faux prêtres, même si tu les convaincs de mensonge par une preuve, ils n'en démentiront pas moins ta vision. Alors garde le silence et patiente. Car si tu arrives jusqu'à notre livre de la « Théosophie orientale », sans doute comprendras-tu quelque chose à ce qui précède, à condition que ton initiateur te guide. Sinon, sois croyant en la sagesse. »

b) *Livre des Élucidations*, p. 70, § 55 :

« Récit et songe : Je fus un certain temps en proie à une obsession intense, m'adonnant sans relâche à la méditation et aux exercices spirituels, le problème de la connaissance m'assaillant de difficultés insolubles. Ce qui en est mentionné dans les livres ne m'apportait aucune clarté. Or, certaine nuit d'entre les nuits, il me survint une extase ressemblant à un songe. Voici qu'une grande douceur m'enveloppait; il y eut une fulguration étince-

lante, puis une lumière toute diaphane, présentant l'aspect d'une personne humaine. Je l'observai attentivement et voici : c'était le Secours des âmes, l'Imâm de la sagesse, *Primus Magister,* sous une forme qui m'émerveilla et avec une beauté dont l'éclat me frappa de stupeur. Il s'avança vers moi, m'exprimant ses souhaits affables et ses salutations, si bien que ma stupeur cessa et que mon alarme fit place à un sentiment de familiarité. Aussi me mis-je à lui exprimer mes plaintes pour toute la peine que me donnait ce problème de la connaissance. – Reviens (éveille-toi) à toi-même, me dit-il, et le problème se résoudra pour toi – Comment cela? dis-je. – La connaissance que tu as de toi-même, est-ce une perception directe que tu as de toi-même par toi-même, ou bien que tu dois à quelque chose d'autre[2]?... »

Sohravardî a lui-même fait allusion plus tard à la signification de cet entretien, dans son *Livre des Entretiens,* pp. 483-484, § 208.

« Quant à ce que je professe personnellement concernant ce problème (de la connaissance) on le trouvera mentionné dans mon livre de la « Théosophie orientale », mais il ne m'est pas possible d'y insister ici de façon explicite, car mon propos dans le présent livre était de conduire mon enquête de telle sorte qu'elle ne s'éloignât pas trop du programme des Péripatéticiens, nonobstant que si l'on scrute avec soin ce livre, on s'apercevra qu'il n'est pas dépourvu de choses précieuses ni de trésors qui sont cachés sous un voile subtil. Si le débile ne sait pas les y découvrir, la faute n'en est pas à moi. Quant au travailleur opiniâtre et chercheur assidu, à lui d'en recueillir les enseignements qui y sont fermement établis, de s'emparer de ce qu'il n'avait pas encore eu l'audace de désirer et de ce pour quoi je l'aurai armé de la hardiesse nécessaire. La voie la plus sûre que puisse suivre le chercheur avant de se mettre à l'étude de ma « Théosophie orientale », ce sera la voie que j'ai mentionnée dans mon « Livre des Élucidations », là où je fais le récit de ce qu'il advint entre le sage Imâm des dialecticiens et moi-même, en la demeure mystique de JÂBARSÂ, lorsque son apparition s'entretint avec moi. Cette voie consiste pour le chercheur à enquêter tout d'abord sur sa connaissance de soi-même, pour s'élever ensuite à la connaissance de ce qui est au-dessus de lui[3]. »

c) *Livre des Élucidations,* p. 108, § 83.

« Certaine nuit où il y avait du soleil, HERMÈS était en prière dans le temple de la Lumière. Lorsque éclata la « colonne de l'aurore[4] », voici qu'il vit une Terre en train de s'engloutir avec des cités sur lesquelles s'était abattu le courroux divin et qui tombèrent dans l'abîme[4a]. Alors il cria : Toi qui es mon père, sauve-moi de

l'enclos des voisins de perdition! Et il entendit une voix lui crier en réponse : Agrippe-toi au câble de notre Irradiation et monte jusqu'aux créneaux du Trône. Alors il monta, et voici que sous ses pieds il y avait une Terre et des Cieux. »

Shahrazôrî : « L'auteur désigne symboliquement par HERMÈS l'âme noble et parfaite. Sa prière, c'est son orientation vers l'autre monde. La nuit de soleil, c'est la Présence d'ores et déjà réelle de ce que l'âme se propose par ses efforts spirituels et en suivant l'itinéraire mystique. L'éclatement de la colonne de l'aurore[5], c'est l'épiphanie de l'âme hors du corps matériel, lorsque lui surviennent les lumières divines et les fulgurations sacrosaintes. De même que pour nous la colonne de l'aurore surgit de l'horizon terrestre, de même cette colonne de l'aurore – je veux dire l'âme pensante – fait éclosion en surgissant de la Terre du corps. Alors il est bien vrai qu'Hermès voit une Terre s'engloutir. Le pèlerin, c'est-à-dire l'âme pensante que l'éclair des théophanies manifeste hors du corps matériel, voit la Terre de son corps et ses cités, c'est-à-dire ses facultés, s'engloutir ensemble, parce que, du fait de cette révélation et de cette épiphanie, l'âme se trouve dans l'espace des Lumières intelligibles et des entités supérieures, tandis que le corps et ses facultés restent dans l'espace du monde inférieur sur lequel s'abat le courroux divin, ce qui est une façon d'indiquer que par rapport à la Majesté divine ils marquent le maximum d'éloignement. Alors le pèlerin mystique, s'exhaussant de l'abîme du corps matériel vers le zénith de l'Intelligence, appelle « son père », nom qui désigne soit l'Être Nécessaire par soi-même, soit l'Intelligence archangélique dont émane l'âme du mystique. Sauve-moi, clame-t-il, de l'enclos des voisins de perdition, c'est-à-dire des facultés corporelles et des attaches matérielles. Une voix lui répond : Agrippe-toi au câble de l'Irradiation, c'est-à-dire à la théosophie spéculative et à la théosophie pratique, conduisant toutes deux aux mondes supérieurs. Monte jusqu'aux créneaux du Trône, jusqu'aux Intelligences angéliques séparées de la matière. Et voici que sous ses pieds il y avait une Terre et des Cieux. Voici qu'en effet Hermès s'est élevé au-dessus de tous les univers matériels, au-dessus du monde des Sphères célestes comme au-dessus du monde des Éléments. Or, les anciens Sages avaient coutume de désigner les entités spirituelles comme des Sphères, parce que celles dont la lumière est plus forte englobent les plus faibles, de la même manière que les Sphères célestes s'englobent les unes les autres. C'est à cela que fait allusion PLATON lorsqu'il déclare : « J'ai vu en état d'extase des Sphères de lumière », ce qui veut dire des Cieux qui ne sont visibles qu'à ceux qui resurgissent, quand une autre Terre succède à la Terre et que de nouveaux Cieux succèdent aux Cieux. »

Ibn Kammûna : « Il y a là un ensemble de symboles difficiles à déchiffrer. Nous conjecturons ceci[6]. L'éclatement de la colonne de l'aurore, c'est l'épiphanie des lumières des hautes connaissances. La Terre, c'est le corps ou bien la matière en général. Les cités, ce sont les âmes qui se sont attachées aux corps matériels, ou bien les facultés qui ont leur siège dans ceux-ci. Il semble donc que l'auteur assimile ces facultés aux habitants de ces cités, et désigne par ces cités les habitants eux-mêmes, comme lorsque l'on dit : « La ville a cherché refuge auprès de Dieu », en voulant dire par là les habitants. Leur chute dans l'abîme, c'est la déchéance du rang qu'aurait valu à ces âmes le principe de leur nature originelle. Cette déchéance, tu en connais déjà la modalité et la cause. L'enclos, c'est le corps; les voisins de perdition, ce sont les facultés corporelles. Le câble de l'Irradiation, c'est la jonction avec le monde supérieur. Les créneaux du Trône, ce sont les entités spirituelles. Enfin, qu'il y ait sous les pieds d'Hermès une Terre et des Cieux, cela veut dire que son ascension l'a maintenant fait sortir du monde des corps et des réalités matérielles, au-dessus de leur Terre aussi bien que de leurs Cieux. »

De même que Shahrazôrî précédemment, Ibn Kammûna est entraîné ici à faire allusion au célèbre récit d'extase que tous nos auteurs rapportent à Platon, alors qu'il s'agit, on le sait, d'un témoignage d'autobiographie spirituelle des *Ennéades* de Plotin (IV, 8 1). Nos auteurs le connaissaient par un passage de la *Théologie* dite d'Aristote, qui était, peut-on dire, un de leurs « livres de chevet ». Sohravardî en cite encore les premières lignes au cours de sa « Théosophie orientale », et son commentateur, Qotboddîn Shîrâzî, s'empresse de transcrire le passage en entier. Nos commentateurs ne mettent pas en doute, et ils ont parfaitement raison, que l'extase d'Hermès signifie son entrée dans l'intermonde, c'est-à-dire dans le monde de Hûrqalyâ. Ibn Kammûna cite à l'appui les trois textes mêmes dont on a pu lire ci-dessus la traduction. Hermès est sorti des limites de la Terre et des Cieux visibles de l'astronomie, et a pénétré dans le monde des Formes imaginales, le *mundus imaginalis,* qui a lui-même sa Terre et ses Cieux, et contient, entre autres cités innombrables, Jâbalqâ et Jâbarsâ. Ibn Kammûna conclut : « L'intention réelle de l'auteur dans ce passage offre pour moi plus de difficultés que tout ce qui précède dans ce chapitre. » Ces difficultés, Shahrazôrî ne les éprouvait pas; mais il est vrai qu'Ibn Kammûna n'était pas un mystique.

Le récit d'extase, tel qu'il figure dans le texte arabe de la *Théologie* dite d'Aristote, étant une paraphrase du texte des *Ennéades,* on n'en donne pas ici la traduction. En revanche, cette nouvelle Terre et ces nouveaux Cieux qui ne sont plus ceux du monde sensible, mais sont la Terre et les Cieux du *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl),* sont encore signalés en un passage de la *Théologie* dite d'Aristote, que Sadroddîn Shîrâzî (cf. *infra,* VI) a particulièrement mis en œuvre dans ses leçons sur le livre II

de la 2e partie de la « Théosophie orientale ». Aussi bien est-ce un texte qui justifie l'image des Cieux ou Sphères de lumière rapportée aux entités spirituelles et que, selon nos auteurs, Platon avait contemplées. Nous citons ici ce passage dans la traduction de notre collègue M. Georges Vajda[7] :

« Les entités spirituelles sont de plusieurs sortes. Il en est qui ont leur demeure dans le ciel situé au-dessus du ciel étoilé. Chacune des entités spirituelles résidant dans ce ciel est dans la totalité de la sphère de son ciel, tout en ayant une place déterminée, distincte de celle de sa compagne, à la différence des choses corporelles qui sont dans le ciel, car elles ne sont pas corps et le ciel en question ne l'est pas non plus. Voilà pourquoi chacune d'elles est dans la totalité de son ciel. Nous disons que derrière ce monde il y a un ciel, une terre, une mer, des animaux, des plantes et des hommes célestes; chaque être qui est dans ce monde-là est céleste et il n'y a là aucune chose terrestre. Les entités spirituelles qui y sont correspondent aux êtres humains qui y sont; aucun n'est différent de l'autre, et il n'y a point d'opposition ni de contrariété entre eux, mais chacun se repose sur l'autre. »

d) *Livre des Entretiens*, pp. 494-496, §§ 215-216.

« La rencontre avec la réalité suprasensible peut se produire par une certaine lecture d'après un texte écrit; elle peut se produire par l'audition d'une voix, sans que celui qui parle soit visible. Tantôt la voix est douce, tantôt elle fait trembler, tantôt elle ressemble à un léger murmure. Il arrive que l'interlocuteur se rende visible sous une certaine forme, soit comme une configuration sidérale, soit sous l'aspect d'un prince céleste d'entre les princes suprêmes. L'expérience des ravissements authentiques au monde de HÛRQALYÂ dépend du magnifique prince *Hûrakhsh*[8], le plus sublime de ceux qui ont pris un corps, le très vénéré qui est le Suprême Visage de Dieu, dans la terminologie de la théosophie orientale. C'est lui qui pourvoit à la méditation de l'âme en lui prodiguant la lumière, et il en est le témoin de contemplation[9]. Il y a également, de la part des autres princes célestes, des visitations et des communications. Il arrive que la visitation consiste en la Manifestation de certains de ces princes célestes, en des formes ou lieux épiphaniques appropriés au moment auquel ils se montrent au solitaire parfait. Il arrive que ce soit les âmes des temps passés qui provoquent un éveil ou un appel intérieur. Tantôt l'apparition prend une forme humaine, tantôt celle d'une constellation, tantôt celle d'une œuvre d'art, une statue qui émet des paroles, ou bien une figure ressemblant aux icônes que l'on voit dans les églises et qui, elle aussi, émet un discours. Tantôt la

Manifestation advient sous une certaine forme aussitôt après le choc de la lumière qui extasie, et tantôt elle advient seulement après la forme de lumière. Lorsque la lumière fulgurante se prolonge, elle abolit la forme; les figures sont enlevées, et la visitation particulière effacée. Alors on comprend que ce qui s'efface cède devant un rang supérieur...

... Quant à parler des formes et des réalités qui se rendent visibles aux contemplatifs visionnaires, c'est un droit que nous refusons aux Péripatéticiens, car il s'agit d'une voie que nul parmi eux n'a suivie, hormis un nombre infime, et encore l'expérience mystique de ces derniers est-elle restée faible et précaire. Celui qui suit la voie mystique en y ayant été initié par un maître ayant l'expérience théosophale [10], ou bien grâce à une assistance divine particulière guidant l'expatrié solitaire – bien que ce dernier cas soit très rare – celui-là comprendra très bien que les Péripatéticiens ont complètement négligé deux univers sublimes, lesquels ne figurent jamais dans leurs discussions, et qu'au-delà de ce que traite leur philosophie, il reste un certain nombre d'autres choses. »

e) Même ouvrage, pp. 503-505, §§ 223-224.

« ... Bref, le théosophe qui possède réellement l'expérience mystique, c'est celui à qui son corps matériel devient comme une tunique que tantôt il dépouille et tantôt il revêt [11]. Aucun homme ne peut être compté au nombre des théosophes mystiques, tant qu'il n'a pas connaissance du levain sacrosaint de la sagesse mystique, et tant qu'il n'a pas expérimenté ce dépouillement et ce revêtement. À partir de là, s'il le veut, il monte vers la Lumière, et, s'il lui plaît, il peut se manifester sous quelque forme qu'il choisisse. Quant à cette puissance, elle est produite en lui par la Lumière aurorale *(nûr shâriq)* qui irradie sa personne. Ne vois-tu pas que, le feu ayant agi sur le fer porté au rouge, celui-ci a pris la ressemblance du feu, irradie et incendie? Ainsi en est-il de l'âme dont la substance est celle du monde spirituel. Lorsqu'elle a subi l'action de la lumière et qu'elle a revêtu la robe de la Lumière aurorale [12], elle aussi est à même d'influer et d'agir; elle fait un signe, et il en arrive conformément à son signe; elle imagine, et il en arrive conformément à son imagination. Les imposteurs séduisent par des jongleries, mais l'illuminé, le parfait, l'amoureux de l'harmonie, immunisé contre le mal, celui-là agit par l'énergie et l'assistance de la Lumière, parce qu'il est lui-même l'enfant du monde de la Lumière.

Si ce qui prédomine dans la substance essentielle de l'âme, c'est la *res victorialis (al-amr al-qahrî)*, alors la Lumière aurorale se lève sur elle d'une manière qui fait prédominer en elle la part des

réalités victoriales émanant des configurations sidérales et des Anges dont ces dernières sont les théurgies. C'est cette réalité suprasensible que les anciens Perses désignaient comme *Xvarnah* (« Lumière-de-gloire », persan *Khorreh*)[13]. C'est quelque chose qui, ayant sa source dans les incandescences astrales, a pour vestige dans le monde humain la force dominatrice; celui qui en est investi devient un héros, un vainqueur, un triomphateur. Si la Lumière aurorale qui a sa source dans les *astres spirituels,* ces derniers étant les pures entités spirituelles de lumière, correspond à l'aptitude de l'âme par une « dimension » de désir et d'amour, alors le vestige du *Xvarnah* qui la pénètre se manifestera en faisant que son détenteur trouve sa joie dans les choses subtiles et délicates, en éveillant dans les âmes inclination et amour à son égard, en portant les hommes à magnifier sa louange, parce que la splendeur qui se communique à son être provient d'Anges aux théurgies bénéfiques, dignes de magnification et d'amour. Enfin s'il y a équilibre, et que surabonde en lui la part des qualités de lumière reçues par la médiation du prince céleste au luminaire sublime[14], alors il devient un roi magnifique, entouré de respect, favorisé de connaissance, de perfection et de prospérité. Et c'est cela seulement qui est appelé le *Xvarnah royal (Kayân Khorreh).* En sa plénitude, il s'agit de la plus auguste des catégories, car elle implique un parfait équilibre de lumière, outre le fait que le Luminaire sublime soit le portique de toutes les extases majeures[15].

Quant au fait de marcher sur les eaux, de planer dans les airs, d'atteindre au Ciel, de voir la Terre s'involuer comme un tapis, ce sont là des expériences que connaissent un certain nombre de mystiques, à condition que la Lumière qui les atteint se produise par la colonne de l'aurore dans des villes de l'Orient intermédiaire[16]. Et tout cela, certes, peut se rencontrer sur l'itinéraire que suivent les mystiques. Ceux d'entre eux qui ne sont encore que moyennement avancés s'y arrêtent, mais les parfaits n'y attachent aucune importance. En tout cas, dans la secte des Péripatéticiens nous ne connaissons personne qui ait jamais eu le pied ferme dans la sagesse *théosophale,* je veux dire dans la science des pures Lumières. »

f) *Livre de la Théosophie orientale,* p. 254, § 273.

En cette partie finale de son grand ouvrage, Sohravardî vient de donner une description analytique des expériences de lumière ou *photismes* éprouvées par les mystiques. Ces photismes se diversifient expérimentalement en une quinzaine de catégories. L'auteur conclut son analyse par quelques observations complétant le texte traduit ci-dessus. Comme pour d'autres passages de ce même livre, nous y ajoutons l'amplification indispensable du commentateur Qotboddîn Mahmûd Shîrâzî.

« Tout cela, ce sont des illuminations *(ishrâqât)* qui se lèvent sur l'âme humaine régente de son corps. Elles se réfléchissent alors sur l'habitacle (le « temple ») corporel. Pour les moyennement avancés, ces photismes marquent des limites auxquelles ils s'arrêtent. Il arrive que ces Lumières les portent, de sorte qu'ils marchent sur les eaux et planent dans les airs. Il arrive qu'ils montent au Ciel, mais avec un corps qui est leur corps subtil[17]; alors ils se conjoignent avec certains des princes célestes. Mais tout cela, ce sont des événements ressortissant aux conditions du *huitième climat,* celui dans lequel se trouvent les cités de JÂBALQÂ, JÂBARSÂ et HÛRQALYÂ, riches en merveilles. »

Qotboddîn Mahmûd Shîrâzî : « Le *huitième climat,* c'est le *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl),* le monde des Formes imaginales. En effet, parmi les univers, l'univers qui possède dimensions et étendue se divise en *huit* climats. *Sept* d'entre eux sont les Sept climats géographiques, comportant dimensions et étendue tombant sous la perception sensible. Le huitième climat, c'est celui dont les dimensions et l'étendue ne tombent que sous la perception imaginative. C'est le monde des Formes imaginales autonomes (*litt.* « en suspens », c'est-à-dire non point mélangées à un substrat corruptible, mais en suspens comme l'Image en suspens dans un miroir). C'est dans ce monde que se trouvent les corps subtils, lesquels ont seuls la capacité de s'élever au ciel, tandis que les corps matériels constitués de la substance des Éléments en sont radicalement incapables. Ainsi en va-t-il dans le cas de certains mystiques, et la plupart des choses étonnantes et extraordinaires qui se manifestent chez les Prophètes et les Initiés ont pour cause le fait qu'ils atteignent et accèdent à ce monde-là, en connaissent les formes épiphaniques et les propriétés caractéristiques. Quant à JÂBALQÂ, JÂBARSÂ et HÛRQALYÂ, ce sont les noms de villes existant dans le monde des Formes imaginales, et il est arrivé au Prophète lui-même de formuler ces noms. Toutefois il faut distinguer : Jâbalqâ et Jâbarsâ sont deux cités appartenant au monde des *Éléments* du *mundus imaginalis* ou monde des Formes imaginales, tandis que Hûrqalyâ se trouve dans les Cieux de ce même monde[18]. »

g) *Même ouvrage,* p. 211, § 225.

« Nous t'avons appris qu'il est impossible que les images soient empreintes matériellement dans l'œil; il est de même impossible qu'elles le soient dans quelque endroit du cerveau. La vérité, c'est que les formes que l'on voit dans les miroirs, de même que les Formes imaginales, ne sont pas matériellement empreintes, ni dans le miroir ni dans l'imagination. Non, ce sont des « corps en suspens[19] », ne dépendant pas d'un substrat (auquel ils seraient mélangés comme la couleur noire, par exemple, l'est avec le corps

noir). Ils ont, certes, des lieux d'apparition ou lieux épiphaniques *(mazâhir)*, mais ils n'y sont pas contenus matériellement. Le miroir est, certes, le lieu d'apparition des formes qui sont vues dans ce miroir, mais ces formes y sont elles-mêmes « en suspens »; elles n'y sont ni comme une chose matérielle dans un lieu de l'espace, ni comme un accident dans son substrat. L'Imagination active est, certes, le lieu d'apparition des formes imaginales, mais ces formes elles-mêmes sont « en suspens »; elles ne sont ni *dans* ce lieu, ni *dans* ce substrat. Lors donc que dans le cas des miroirs l'on convient de l'existence d'une image autonome, bien qu'elle soit toute en surface, sans profondeur ni dos, tandis que ce dont elle est l'image (à savoir la forme accidentelle de Zayd, par exemple, immanente à sa matière) est un accident, on admettra *a fortiori* l'existence d'une quiddité substantielle, celle de la Forme imaginale (substantielle en effet, puisque indépendante de tout substrat), ayant une image accidentelle (la forme de Zayd immanente à sa matière). Or, la lumière imparfaite est à l'exemple de la lumière parfaite. Comprends. »

Qotboddîn Shîrâzî : « Les Formes imaginales n'existent donc ni *dans* la pensée, puisque le grand ne peut être empreint dans le petit, ni *dans* la réalité concrète, sinon quiconque possédant des sens en bonne santé pourrait les voir. Mais elles ne sont pas du pur non-être, sinon on ne pourrait ni se les représenter, ni les discerner les unes des autres, et elles ne pourraient être l'objet de jugements différents. Puisqu'elles sont de l'être réel, et qu'elles ne sont ni *dans* la pensée, ni *dans* la réalité concrète, ni dans le monde des Intelligences – car elles sont des formes corporalisées, non de purs intelligibles – il faut bien qu'elles existent dans une autre région, et c'est cette dernière que l'on appelle *mundus imaginalis*, monde de l'*imaginal* et de la *perception imaginative*. C'est un monde intermédiaire entre le monde de l'Intelligence et le monde des sens; son plan ontologique est au-dessus du monde des sens et au-dessous du monde intelligible; il est plus immatériel que le premier, moins immatériel que le second. C'est un monde où existe la totalité des formes et des figures, des dimensions et des corps, avec tout ce qui s'y rattache : mouvements, repos, positions, configurations, etc., toutes subsistantes par soi-même, « en suspens », c'est-à-dire sans être contenues dans un lieu ni dépendre d'un substrat.

« Comprends », nous dit l'auteur. Il y a là en effet un secret magnifique, quelque chose d'une importance considérable. C'est que la totalité des choses qui existent dans le monde supérieur ont leur *nadir* et leur analogue dans le monde inférieur. Toutes ces choses sont connues par leur *nadir* et leur analogue. Lors donc que tu as appris à connaître, comme il le faut, la réalité des lumières

éphémères, ta connaissance t'aide à connaître les Lumières substantielles immatérielles. Le propos de tout cela, c'est que tu saches que la lumière accidentelle imparfaite qui est celle du soleil du monde sensible, est l'*image* de la lumière substantielle parfaite qui est le soleil du monde de l'Intelligence, la Lumière des Lumières. De même façon, la lumière de chaque astre éphémère est l'image d'une lumière substantielle immatérielle. C'est là un sujet immense, proposant de nombreuses expériences mystiques. D'où l'impératif de l'auteur : « Comprends ! »

h) *Même ouvrage,* pp. 230-234, §§ 246-248.

« Ces Formes imaginales autonomes ne sont pas des Idées platoniciennes, car les Idées de Platon sont de lumière pure et immuables, tandis que parmi les Formes dont il s'agit, il en est qui sont ténébreuses, ce sont celles qui tourmentent les réprouvés; ce sont des formes hideuses, répugnantes, dont la vision impose à l'âme une souffrance; tandis que d'autres sont lumineuses, ce sont celles dont les bienheureux goûtent la douceur, et ce sont des formes belles et splendides[20]. »

Qotboddîn Shîrâzî : « Aussi bien les anciens Sages, tels que Platon, Socrate, Empédocle et d'autres, de même qu'ils ont affirmé l'existence des Idées platoniciennes qui sont des intelligibles et de lumière pure, ont-ils professé également l'existence des Formes imaginales autonomes, non immanentes à un substrat matériel de notre monde. Ils ont professé que ce sont des substances séparées, indépendantes des « matières matérielles », ayant leur établissement dans la faculté méditative et dans l'Imagination active de l'âme, en ce sens que ces deux facultés en sont les lieux épiphaniques, les lieux où se montrent ces Formes qui ont bel et bien une existence concrète sans être pour autant immanentes à un substrat. Ces Sages professaient l'existence d'un double univers : d'une part l'univers du suprasensible pur, comprenant le monde de la Déité et le monde des Intelligences angéliques; d'autre part, le monde des Formes matérielles, c'est-à-dire le monde des Sphères célestes et des Éléments, et, entre l'un et l'autre monde, le monde des formes apparitionnelles, c'est-à-dire le monde des Formes imaginales autonomes... Ces Formes imaginales n'ont pas de substrat dans notre monde matériel, sinon elles seraient nécessairement perçues par les sens externes, sans qu'il leur soit besoin de lieux épiphaniques. Ce sont des substances spirituelles, subsistant en elles-mêmes et par elles-mêmes, dans le monde de la perception imaginative, c'est-à-dire dans l'univers spirituel. »

Sohravardî : « J'ai éprouvé dans mon âme un certain nombre d'expériences authentiques et probantes, qui montrent que les univers sont au nombre de quatre : il y a le monde des Lumières

dominatrices ou archangéliques *(Luces victoriales,* le *Jabarût);* il y a le monde des Lumières gouvernant des corps (c'est-à-dire les Âmes, le *Malakût*); il y a un double *barzakh,* et il y a le monde des Formes imaginales autonomes, les unes ténébreuses, les autres lumineuses, les premières constituant le tourment imaginal des réprouvés, les secondes les douceurs imaginales dont jouissent les bienheureux... C'est ce dernier monde que nous désignons comme le monde des *Apparentiae reales* indépendantes de la matière *('âlam al-ashbâh al-mojarrada);* c'est par cet univers que se réalisent la résurrection des corps et les apparitions divines, et que s'accomplissent toutes les promesses de la prophétie. »

Qotboddin Shîrâzî : « Il nous faut donc comprendre que le premier de ces univers est celui des Lumières intelligibles séparées qui n'ont aucune sorte d'attache avec les corps; ce sont les cohortes de la Majesté divine, les Anges du plus haut rang *(Angeli intellectuales).* Le second univers est le monde des Lumières régissant un corps, qu'elles soient l'Espahbad [21] d'une Sphère céleste *(Angeli caelestes)* ou d'un corps humain. Le double *barzakh* constitue le troisième univers; c'est le monde des corps qui tombent sous la perception sensible (parce que tout ce qui est corps forme un intervalle, une distance, un *barzakh*) [22]. Il se dédouble en monde des Sphères célestes avec les astres qu'elles renferment, et en monde des Éléments avec leurs composés. Enfin le quatrième univers est le monde imaginal de l'Imagination active; c'est un monde immense, infini, dont les créatures sont en correspondance, terme pour terme, avec celles que renferme le monde sensible dans le double *barzakh,* les astres et les composés des Éléments, les minéraux, les végétaux, les animaux et l'homme...

C'est à ce dernier monde que référaient les anciens Sages en disant qu'il existe un monde pourvu de dimensions et d'étendue, autre que le monde matériel sensible. Infinies en sont les merveilles, innombrables en sont les cités. Parmi celles-ci il y a JÂBALQÂ et JÂBARSÂ. Ce sont deux villes immenses. Chacune est pourvue de mille portes. Innombrables sont les créatures qui les peuplent. Elles ne savent même pas que Dieu a créé l'Adam terrestre et sa postérité.

Ce monde correspond au monde sensible : ses Sphères célestes imaginales (c'est-à-dire en propre Hûrqalyâ) sont en perpétuel mouvement; ses Éléments (c'est-à-dire Jâbalqâ et Jâbarsâ) et leurs composés en reçoivent les influx, en même temps que les illuminations des mondes intelligibles. C'est là que sont réalisées à l'infini les différentes espèces de Formes imaginales autonomes, formant une hiérarchie de degrés diversifiés par la subtilité ou la densité. Les individus qui peuplent chaque degré sont infinis, quoique les degrés eux-mêmes soient en nombre fini (p. 240 : À

chacun de ces degrés existent des espèces analogues à ce qui existe dans notre monde, mais elles sont infinies. Certains sont habités par un peuple d'Anges et d'Élus d'entre les humains. D'autres sont habités par un peuple d'Anges et de génies, d'autres par des démons. Dieu seul connaît le nombre de ces degrés et ce qu'ils contiennent. Le pèlerin qui s'élève de l'un à l'autre découvre à chaque degré supérieur un état plus subtil, une beauté plus fascinante, une spiritualité plus intense, une délectation plus débordante. Le plus élevé de ces degrés confine à celui des pures entités de lumière intelligibles, et il est tout proche de leur être pareil). Les prophètes, les Initiés, les théosophes mystiques, tous ont admis l'existence de cet univers. Les pèlerins de l'esprit y trouvent tout ce qui leur est nécessaire, toutes les merveilles et thaumaturgies qu'ils peuvent souhaiter...

... C'est par cet univers que se réalisent les formes apparitionnelles divines, tantôt majestueuses et d'une beauté éclatante, tantôt redoutables et terribles, sous lesquelles se manifeste la Cause première. De même, les *apparentiae reales* sous lesquelles il convient à la Première Intelligence et aux autres Intelligences archangéliques de se montrer, car pour chacune d'elles il est des apparitions multiples correspondant aux diverses formes sous lesquelles il lui convient de se montrer. Les formes apparitionnelles divines peuvent avoir des lieux d'épiphanie en notre monde; lorsqu'elles s'y manifestent, il est possible de les percevoir visuellement. Ainsi en fut-il pour Moïse lorsque Dieu se manifesta à lui sur le mont Sinaï, comme le mentionne la Tora. Ainsi en fut-il pour le Prophète qui percevait la réalité de l'Ange Gabriel, lorsque celui-ci se manifestait sous la forme de l'adolescent Dahyâ al-Kalbî. On peut dire que tout l'univers de l'Imaginal est le lieu épiphanique de la Lumière des Lumières et des êtres de lumière immatériels, chacun se manifestant sous une forme déterminée, à un moment déterminé, toujours en fonction de l'aptitude corrélative du réceptacle et de l'agent.

Enfin, lorsque l'on dit que par cet univers s'accomplissent les promesses de la prophétie, si cela s'entend des tourments que souffrent les peuples de l'enfer et des douceurs que goûtent ceux du paradis, c'est parce que la condition du *corps subtil* dont dispose l'âme *post mortem* correspond à celle du corps matériel sensible. Le corps subtil a lui aussi des sens externes et des sens internes, et il reste que dans le cas de l'un comme dans le cas de l'autre, le sujet percevant et sentant n'est jamais autre que l'âme elle-même. »

i) *Même ouvrage*, pp. 240-242, §§ 256-258.

« Les réalités suprasensibles que rencontrent les prophètes, les Initiés, d'autres encore, tantôt se présentent à eux sous la forme

de lignes d'écriture, tantôt par l'audition d'une certaine voix qui peut être suave et douce et qui peut être terrifiante. Tantôt ils voient des formes humaines d'une extrême beauté qui leur adressent les plus belles des paroles et s'entretiennent confidentiellement avec eux du monde invisible; tantôt ces formes se présentent à eux comme ces délicates figures qui sont dues à l'art le plus délicat des peintres. Tantôt elles se présentent comme dans un enclos; tantôt ils voient formes et figures en suspens. Tout ce que l'on perçoit en songe, montagnes, océans et continents, voix extraordinaires, personnes humaines, tout cela ce sont autant de figures et formes subsistantes par elles-mêmes sans avoir besoin d'un substrat. De même les parfums, couleurs et saveurs. Montagnes et océans qui sont vus en songe, qu'il s'agisse d'un songe véridique ou d'un songe mensonger, comment le cerveau, ou quelqu'une de ses cavités, les contiendrait-il, de quelque manière que l'on conçoive ou explique cette capacité? De même que le dormeur s'éveillant de ses songes, ou l'imaginatif et le contemplatif entre la veille et le sommeil revenant de leur vision, quittent le monde des Formes imaginales autonomes sans avoir à se mettre en mouvement ni avoir le sentiment d'une distance matérielle par rapport à lui, de même celui qui meurt à ce monde-ci rencontre la vision du monde de la Lumière sans avoir à faire un mouvement, parce qu'il est lui-même dans le monde de la Lumière[23]...

... Les Sphères célestes émettent des sons qui n'ont point pour cause quelque chose qui existe dans notre monde sublunaire. Aussi bien avons-nous précédemment démontré que le son est autre chose que l'ondulation de l'air. Le maximum que l'on puisse dire sur ce point, c'est qu'ici-bas le son est conditionné par l'ondulation de l'air. Mais si une chose est condition d'une autre dans un certain lieu, il ne s'ensuit pas qu'elle le soit encore pour son analogue. De même qu'une chose générale peut avoir des causes multiples permutant entre elles, de même aussi les conditions en peuvent changer. De même que les couleurs des astres ne sont pas conditionnées par ce qui conditionne les couleurs dans notre monde terrestre[24], de même en est-il pour les sons émis par les Sphères célestes. Il n'est pas possible de dire que les sons d'une terrifiante grandeur entendus par les mystiques visionnaires aient pour cause une ondulation de l'air dans le cerveau. Car une ondulation de l'air avec une telle force, due à quelque ébranlement dans le cerveau, c'est quelque chose d'inconcevable. Non, il s'agit de la Forme imaginale du son, et cette Forme autonome est elle-même un son (*comment.:* de même que la Forme imaginale de l'homme est bien un homme, et que celle de chaque chose est bien respectivement cette chose). Ainsi il est concevable qu'il y ait dans les Sphères célestes des sons et des mélodies qui ne soient point conditionnés

par l'air ni un ébranlement vibratoire. Et l'on ne peut se représenter qu'il y ait de mélodies plus délectables que leurs mélodies, de même que l'on ne peut concevoir qu'il y ait d'ardent désir plus ardent que le désir des *Angeli caelestes.* Ah! salut au groupe de tous ceux qui sont devenus fous et ivres dans leur désir du monde de la Lumière, dans leur amour passionné pour la majesté de la Lumière des Lumières, et qui sont devenus semblables en leurs extases aux « Sept Très Fermes » (78 : 12)[25]. Car il y a dans leur cas une leçon pour ceux qui sont capables de comprendre. »

Qotboddîn Shîrâzî : « Comme l'auteur le mentionne dans le « Livre des Entretiens », tous les Spirituels des différents peuples ont affirmé l'existence de ces sonorités, non pas au plan de JÂBALQÂ et JÂBARSÂ qui sont les cités du monde des Éléments dans le *mundus imaginalis,* mais au plan de HÛRQALYÂ, la troisième cité, aux multiples merveilles, celle qui est le monde des Sphères célestes du *mundus imaginalis*[26]. À celui qui y atteint, se manifestent les entités spirituelles de ces Sphères avec les belles formes et les sonorités exquises qu'elles contiennent. Pythagore a raconté que son âme s'était élevée jusqu'au monde supérieur. Grâce à la pureté de son être et à la divination de son cœur, il avait entendu les mélodies des Sphères et les sonorités produites par les mouvements des astres, en même temps qu'il percevait la discrète résonance des voix de leurs Anges. Il était ensuite revenu à son corps matériel, et c'est d'après ce qu'il avait entendu qu'il détermina les rapports musicaux et paracheva la science de la musique. »

1. L'édition des œuvres de Sohravardî n'est pas encore achevée. Il reste à éditer les œuvres sur la Logique et sur la Physique. Quant aux œuvres disponibles, elles se présentent ainsi dans les volumes 1 à 3 de la nouvelle série de notre « Bibliothèque Iranienne », publiée désormais par les soins de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie à Téhéran (Diffuseur : Adrien-Maisonneuve, Paris). *Œuvres philosophiques et mystiques.* Réédition anastatique (avec préfaces nouvelles). Tome I : *La Métaphysique : Kitâb al-Talwîhât* (Le Livre des Élucidations). *Kitâb al-moqâwamât* (Le Livre des contradictions). *Kitâb al-mashâri' wa'l-motârahât* (Le Livre des carrefours et entretiens). Prolégomènes I (en français). 1976. — Tome II : *Le Livre de la Théosophie orientale. Le symbole de foi des philosophes. Le Récit de l'Exil occidental.* Prolégomènes II. 1976. — Tome III : *Œuvres en persan,* textes édités par Sayyed Hossein Nasr. Prolégomènes III par H. Corbin. 1977. — Nous avons déjà préparé, mais non encore publié, la traduction de ces textes. Voir en attendant, celle des quinze récits et traités mystiques que nous avons rassemblés dans le recueil intitulé *L'Archange empourpré,* Paris, Fayard, 1976.

2. Suit alors un long entretien d'initiation à la « connaissance présentielle », laquelle s'oppose à la connaissance re-présentative par l'intermédiaire d'une forme ou *species.* La première est présence de soi-même à soi-même, illumination *aurorante, cognitio matutina.* Le dialogue n'est pas dépourvu d'un certain humour. Aristote s'y exprime en platonicien et y fait un grand éloge de Platon, pour terminer par celui des grands maîtres du soufisme. « Parmi les philosophes de l'Islam, demandai-je, y en a-t-il un qui approche du rang de Platon? — Non, pas même d'un degré sur mille. Alors je récapitulai les noms de ceux que je connaissais et décidai de m'en désintéresser. Ma pensée revint à Abû Yazîd Bastâmî et à Abû Sahl Tostarî. Il me parut qu'Aristote s'en réjouissait. Ceux-là, me dit-il, ce sont les philosophes et les Sages au sens vrai. Ils ne se sont pas enlisés dans une connaissance purement descriptive, celle qui n'est

que représentation par une forme intermédiaire. Ils ont progressé jusqu'à la connaissance qui est Présence, conjonction, vision directe. » Ne pas oublier que nos auteurs en lisant la *Théologie* dite d'Aristote, croyaient lire de l'Aristote, alors qu'ils lisaient du Plotin. Sohravardî distinguera donc son cas de celui des Péripatéticiens de l'Islam; pour Mollâ Sadrâ, jugeant en bon shî'ite habitué à l'ésotérisme, si Aristote a critiqué les doctrines platoniciennes, c'était là sans doute une attitude purement exotérique. (Rappelons, en passant, que le nom de *Bastâmî*, originaire de Bastâm, doit bien être vocalisé Bastâmî, et non pas Bistâmî.)

3. L'allusion est importante : c'est en Jâbarsâ, c'est-à-dire dans le monde de Hûrqalyâ, que se passe l'entretien qui initie à la connaissance de soi comme Présence *aurorante, cognitio matutina* (« celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur »); cela veut dire que cette connaissance marque l'entrée dans cette Terre céleste qui est Terre des visions et Terre de résurrection, la Terre dont est fait le corps de résurrection, comme *fruition* de tout ce qui a été acquis dans la vie terrestre par la connaissance et la manière d'être (cf. *infra* les textes shaykhis).

4. *'Amîd al-Sobh* orthographié avec *sâd*, « colonne de l'aurore ». En fait, le mot devrait être orthographié avec *sîn*, « colonne de louange », une des images fondamentales de l'eschatologie manichéenne. Aussi bien quelques manuscrits donnent-ils cette orthographe. D'une part, la mutation orthographique s'explique fort bien pour deux raisons : le terme *'amîd al-sobh* (avec *sâd*) désigne communément la « lumière de l'aurore », et son « éclatement » fournissait à nos Spirituels un thème de méditation fort proche de celui qui est proposé par le verset qorânique 54 : 1, l' « éclatement de la lune » *(shaqq al-qamar)*. C'est pourquoi, d'autre part, bien que la montée de la « colonne de louange » corresponde parfaitement ici à l'extase d'Hermès, le terme d'éclatement *(shaqq)* maintenu par l'auteur et ses commentateurs, oblige à conserver l'image de la colonne de l'aurore. Aussi bien la « colonne de louange » est-elle une « colonne de lumière ». En tout cas, nos auteurs avaient si bien conscience d'être en présence d'une notion manichéenne, que Shahrazôrî, en commentant le passage correspondant de la « Théosophie orientale » (notre édition, p. 233), en prend occasion pour exposer l'eschatologie individuelle du manichéisme avec d'autant plus de sympathie qu'il l'interprète comme s'accomplissant dans le monde de Hûrqalyâ. Sur la notion manichéenne, cf. particulièrement H.-Ch. Puech, *Annuaire du Collège de France*, 59e année, 1959, p. 269. La prière comme « exhalation de lumière » est imaginée comme une « colonne de louange » faite par conséquent d'éléments lumineux, « canal par où passent d'abord les âmes, les fragments de l'Âme vivante, les prières et les hymnes qui les accompagnent ».

4*a*. Allusion aux versets qorâniques 6 : 131 et 28 : 59.

5. On a rappelé, ci-dessus note 4, la mutation orthographique du mot *sobh*. Sur le thème de l'éclatement de la Lune (Qorân 54 : 1), cf. ci-dessus 1re partie, chap. II, n. 45. Voir *En Islam iranien...* tome III, pp. 233-274.

6. Le contraste entre les deux commentateurs est frappant : Ibn Kammûna peine et hésite; Shahrazôrî est le disciple parfaitement sûr de ce qu'il interprète. Tous deux furent de grands philosophes de l'époque. Ibn Kammûna (ob. 1284), lui-même israélite ou d'ascendance israélite par son grand-père, a laissé, outre une douzaine d'ouvrages, une « Mise au point des discussions concernant l'examen des trois religions du Livre ». Quant à Shahrazôrî (ob. vers 1288), on lui doit une vaste Somme de la philosophie de son temps (« Traités de l'Arbre divin et des secrets théosophiques ») qui devrait être éditée depuis longtemps. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, 2e partie, pp. 1144-1145.

7. Cf. Georges Vajda, *Les notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »*, in *Revue thomiste* 1951, II, p. 351. Il s'agit de *marginalia* d'Avicenne, notes d'autant plus précieuses qu'elles jettent quelque lumière sur son propre projet de « philosophie orientale » dont les esquisses sont aujourd'hui perdues. À son tour, un éminent philosophe shî'ite iranien du XVIIe siècle, Qâzî Sa'îd Qommî, a commenté les quatre premiers discours de la *Théologie* dite d'Aristote, et pris vigoureusement position contre les interprétations d'Avicenne : Avicenne rapporte d'ores et déjà à l'âme humaine ce qui, dans la *Théologie*, se rapporte à l'Âme du monde comme troisième hypostase. Le texte en est publié dans le tome III de l'*Anthologie des philosophes iraniens*. Voir la partie française de ce tome III où, en une première analyse commentée, nous avons dégagé les positions respectives d'Avicenne et de Qâzî Sa'îd Qommî, mais il conviendra d'y revenir en détail. Sur Qâzî Sa'îd Qommî comme théosophe mystique, voir *En Islam iranien...* tome IV, pp. 123 à 204.

8. *Hûrakhsh,* l'entité spirituelle, l'Ange du Soleil : cf. ici 1re partie, chap. II, n. 45. Sur les différentes étymologies proposées, cf. Moh. Mo'în, *Borhân-e Qâte',* vol. IV, p. 2390. À propos de cet Archange solaire mazdéen, on rappellera que certains textes de gnose islamique font du IVe ciel (Ciel du Soleil) le Ciel de Christ; en gnose juive, c'est le Ciel de l'archange Michel. Voir *En Islam iranien...* tome IV, index, et *Archange empourpré,* index, s.v. Hûrakhsh.

9. Sur cette notion de « témoin de contemplation » *(shâhid)* que nous ne pouvons développer ici, voir *En Islam iranien...* tome IV, index s.v. témoin.

10. Sur ce mot, cf. nos *Prolégomènes II* aux Œuvres de Sohravardî *(hikmat ilâhîya = theo-sophia;* le *hakim mota'allih* et la *theôsis).* Voir *ibid.,* index s.v. *hakîm mota'allih.*

11. Ce passage a été repris littéralement par Mîr Dâmâd dans l'une de ses « Confessions extatiques ». Voir *En Islam iranien...* tome IV, pp. 44-46.

12. Sur la séquence des thèmes : Ange du soleil, soleil levant, *Xvarnah,* extase d'Hermès à l'aurore, lumière aurorale et robe aurorale, cf. ci-dessus n. 8 et 1re partie, chap. II, n. 45.

13. On relèvera donc qu'ici encore une représentation fondamentale de la « théosophie orientale » de Sohravardî (revêtement de la robe aurorale comme entrée dans le monde de Hûrqalyâ) s'exprime en termes d'investiture du *Xvarnah,* c'est-à-dire en termes de tradition mazdéenne. On a pu voir dans la 1re partie de ce livre (chap. 1er) que l'idée de cette Lumière-de-Gloire commande toutes les articulations de la pensée iranienne. Elle sert encore de support aux homologations du Saoshyant zoroastrien avec l'Imâm caché. Voir *En Islam iranien...* tome IV, index, et *Archange empourpré,* index, s.v. Xvarnah.

14. C'est-à-dire de Hûrakhsh, l'Ange-prince du soleil (cf. ci-dessus n. 8); l'allusion souligne encore la nature solaire du *Xvarnah* royal.

15. D'où le cas de Kay Khosrô, le roi extatique (mystérieusement disparu de ce monde, « enlevé » comme Élie, Hénoch, Jésus), typifiant avec Zarathoustra, pour Sohravardî, le charisme mystique de l'ancien Iran préislamique. Voir *En Islam iranien...* tome IV, et *Archange empourpré,* index, s.v. Kay Khosrô.

16. C'est-à-dire intermédiaire entre l'Orient majeur, le monde des pures Intelligences, et l'Orient mineur, ou monde de l'Âme (cf. 1re partie, chap. II, § 2); sa situation est celle de l'*A'râf,* ou de la « Terre de sésame » créée de l'ultime surplus de l'argile d'Adam (cf. *infra,* art. II et IV). Notre texte veut dire que ces événements sont des *faits* psycho-spirituels; ils ne se produisent pas dans le monde perceptible et contrôlable par les sens; leur récit relate non pas des données empiriques extérieures, mais des événements accomplis en *Hûrqalyâ,* le *mundus imaginalis,* où se lève la lumière aurorale et où ne pénètre que celui qui a revêtu la robe de cette lumière (comparer la robe revêtue par Zoroastre pour entrer en présence des Saints Immortels, et celle que revêt l'initié dans le récit d'Ibn 'Arabî, ci-dessous, art. II).

17. Non pas avec le corps matériel, les deux commentateurs y insistent. Il y aurait à évoquer ici les *photismes* expérimentés par Najmoddîn Kobrâ. Voir *Homme de Lumière,* 2e édition, pp. 95 à 148.

18. Cette distinction entre les *Éléments* et les *Cieux* du monde des corps subtils est capitale pour comprendre non seulement les fondements de la perception imaginative (opérant elle-même sur un double plan), mais tout ce que les textes *shaykhis* nous proposent comme physiologie du « corps de résurrection » (cf. *infra,* art. IX), et qui présuppose cette différenciation entre les *Éléments* et les *Cieux* du monde de Hûrqalyâ.

19. *Sayâsî* (avec deux fois *sâd) mo'allaqa :* littéralement citadelles, forteresses; le mot est employé symboliquement pour désigner les corps, ici les corps « subtils » mais d'autant plus substantiels qu'ils ne dépendent pas d'un substrat, d'une matière étrangère à eux-mêmes, et pour cette raison sont dits « en suspens ». L'exemple du miroir qui revient toujours pour attester la présence du monde suprasensible dans nos perceptions mêmes, appellerait un *excursus* sur quelque chose comme une vérification ésotérique des lois de l'optique (ayant également son application dans l'herméneutique des sens spirituels).

20. Pour le sens et l'être de ces Formes dont la « matière » est l'âme même, cf. *infra* le texte de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (art. VI); c'est aussi de cette manière que Shahrazôrî interprétait l'eschatologie manichéenne (*supra,* n. 4). Pour la distinction d'un double *barzakh* (correspondant ailleurs à la préexistence de l'âme et à son devenir *post mortem*), cf. ci-dessous, art. II, III et V.

21. C'est un terme emprunté par les *Ishrâqîyûn* à la chevalerie iranienne d'avant l'Islam (*sepah-bod* est aujourd'hui le titre d'un commandant en chef); l'image équivaut ici à l'*hêgemonikon* des Stoïciens. Voir *En Islam iranien...* t. IV, index, et *Archange empourpré*, index s.v. Espahbad.

22. Ce mot *barzakh*, on le rappelle, désigne techniquement chez Sohravardî tout ce qui est corps et étendue, forme par conséquent un intervalle, une distance. En ce sens, le monde des Images autonomes et des corps subtils est, lui aussi, un *barzakh*, puisqu'il est pourvu d'étendue. Mais il est aussi le monde par lequel s'accomplit la résurrection; *barzakh* signifie alors l'intervalle entre l'*exitus* et la grande Résurrection. C'est en ce sens que l'entendent plus généralement les auteurs.

23. On voudrait au moins citer à l'appui ici deux documents d'un intérêt exceptionnel : le *Diarum spirituale* de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (voir *En Islam iranien...* tome III, pp. 45 à 65) et les témoignages personnels de Najm Kobrâ (ci-dessus n. 17).

24 On pensera ici à la couleur symbolique rattachée à chaque astre.

25. « Sept Très Fermes » *(sab' shidâd);* c'est la désignation qorânique des Cieux des sept planètes.

26. On a encore rappelé ci-dessus (n. 18) l'importance de la distinction entre les Éléments et les Cieux du *mundus imaginalis.*

II

MOHYÎDDÎN IBN 'ARABÎ
(ob. 638/1240)

La Terre qui fut créée du surplus de l'argile d'Adam.

L'impossible à décrire
Ici s'accomplit en fait.
FAUST, 2[e] partie.

Le chapitre VIII du grand ouvrage d'Ibn 'Arabî *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya* (Le *Livre des Conquêtes spirituelles de La Mekke,* éd. du Caire, 1329 h., vol. I, pp. 126-131) porte comme titre complet : « Sur la connaissance de la Terre qui fut créée avec le surplus du levain de l'argile d'Adam, et qui est la Terre de la Vraie Réalité, avec la mention des étrangetés et des merveilles qu'elle renferme. » Comme presque tous les chapitres de l'ouvrage, celui-ci débute par quelques vers dont il est difficile de restituer la densité allusive. Leur *leitmotiv :* le palmier comme symbole de la Terre céleste. À la limite du règne végétal et du règne animal, le palmier a particulièrement retenu l'attention des philosophes en Islam, comme une créature exceptionnelle. La Terre céleste étant le secret le plus intime de l'homme, quelque chose comme son Ève mystique, le secret des termes dans lesquels le poète s'adresse au palmier qui en est le symbole se laisse à son tour pressentir. Comme symbole de cette Terre secrète, le palmier est « la sœur d'Adam » (le mot palmier, *nakhla,* étant féminin en arabe). « Ô ma sœur! ou plutôt, ô tante! perceptible à tous, Tu es l'Imâm féminin dont le secret est pourtant inconnu de nous. Les fils regardent vers toi, ô sœur de leur père... Ô tante, dis-moi comment en toi se révèle le secret fraternel... Tu es l'Imâm féminin et l'Imâm est ton frère; et ceux qu'il précède[1] sont autant d'images extraites de lui-même. »

Autant d'allusions qu'explicitent dans une certaine mesure les premières lignes du chapitre : le secret de la création du palmier, créé du surplus de l'argile ou de la glaise dont fut constitué l'Homme lui-même. Et de la glaise dont fut pétrie sa propre « sœur », il resta encore en elle un surplus invisible, l'équivalent d'un grain de *sésame,* pas davantage. Mais cela même est pour signifier qu'il n'y a pas de commune mesure

entre l'étendue de l'espace sensible, et celle qui commence là où finissent les orientations de l'espace sensible. Car là même va s'étendre l'étendue sans limite de la Terre céleste. Ce qui veut dire encore que l'on peut « se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue ». À son tour, 'Abdol-Karîm Gîlî (*infra*, III) tentera d'expliciter le symbole : la « Terre de sésame » est la sœur d'Adam, ou plutôt la fille de son secret intime. Le lignage de l'un est le lignage de l'autre. Elle permane et surexiste, tandis que tout s'anéantit. C'est un palmier qui fit éclosion du fruit qui est Adam lui-même; il n'a pas d'autre enclos, la palmeraie n'est pas ailleurs qu'en Adam lui-même. Aussi répondent-ils réciproquement et spontanément à l'appel l'un de l'autre[2].

Il y aurait à grouper de nombreuses références illustrant la fonction du palmier comme symbole de la Terre céleste et de la résurrection[3]. En outre, comme on le sait, la révélation qorânique ignore tout de la naissance de Jésus à Bethléem; en revanche, souvenir ou transposition de quelque Évangile de l'Enfance, elle fait allusion à la naissance miraculeuse « sous le palmier ». Entre le « palmier de Maryam » et le palmier qui est la « sœur d'Adam » comme symbole de la Terre céleste, celle-là même où naît l'enfant Christ, certains commentaires qorâniques permettent de discerner le lien[4]. On ne peut insister ici, pas plus que l'on ne peut insister sur toutes les difficultés présentées par les textes dont on a tenté ici la traduction pour la première fois. On appellera cependant encore l'attention sur la parenté thématique entre le présent texte traitant de « la Terre qui fut créée du surplus de l'argile d'Adam », et le texte qu'on lira plus loin (*infra*, X, 1) explicitant « en quel sens le corps du croyant fidèle est la Terre de son paradis ».

« Sache que, lorsque Dieu eut créé Adam qui fut le premier organisme humain à être constitué, et qu'il l'eut instauré comme origine et archétype de tous les corps humains, il resta un surplus du levain de son argile. De ce surplus Dieu créa le palmier, si bien que cette plante (*nakhla*, palmier, étant féminin) est la *sœur* d'Adam; elle est donc pour nous comme une tante paternelle. La théologie la désigne ainsi et l'assimile au croyant fidèle[5]. Elle recèle des secrets extraordinaires comme n'en recèle aucune autre plante. Or après la création du palmier, il demeura caché un surplus de l'argile dont la plante avait été constituée; ce surplus représentait l'équivalent d'un grain de sésame. Et c'est dans ce surplus que Dieu étendit une Terre immense. Comme il y disposa le Trône et ce qu'il renferme, le Firmament[6], les Cieux et les Terres, les mondes souterrains, tous les paradis et les enfers, c'est tout l'ensemble de notre univers qui se retrouve intégralement en cette Terre, et pourtant tout cet ensemble n'est par rapport à l'immensité de cette Terre-là que comme un anneau égaré dans un désert de notre Terre[7]. Et cette Terre-là recèle des merveilles et des étrangetés dont il est impossible de déterminer le compte, et l'intelligence en reste éblouie.

Dans cette Terre-là Dieu a créé en chaque âme (et en correspondance avec chaque âme[8]) des univers de glorification dont l'hymnologie ne s'interrompt ni la nuit ni le jour, car sur cette Terre-là est manifestée la magnificence de Dieu et éclate aux yeux de celui qui la contemple sa puissance créative. Il y a une multitude de choses qui sont rationnellement impossibles, c'est-à-dire une multitude de choses dont la raison a établi la preuve décisive qu'elles étaient incompatibles avec l'être réel. Eh bien! pourtant, toutes ces choses existent en cette Terre-là. Elle est la vaste prairie où les mystiques théosophes rassasient leurs yeux; ils y évoluent, ils y vont et viennent à leur guise. Dans l'ensemble des univers qui composent cette Terre-là, Dieu a spécialement créé un univers à notre image (un univers qui est en correspondance avec chacun de nous). Lorsque le mystique contemple cet univers, c'est soi-même, sa propre âme, qu'il y contemple. C'est à quelque chose comme cela que faisait allusion 'Abdollah ibn 'Abbâs, selon ce qui est rapporté de lui en un certain *hadîth* : « Cette *Ka'ba* est une demeure parmi quatorze demeures. En chacune des sept Terres il y a une créature semblable à nous (notre homologue), si bien qu'en chacune des sept Terres il y a un Ibn 'Abbâs qui est mon homologue[9]. » Cette tradition a trouvé un large assentiment auprès des mystiques visionnaires.

Revenons à la description de cette Terre, avec son immensité et la multitude des univers qui ont été constitués *d'elle* et *en elle*. Cette Terre est pour les mystiques le lieu où s'accomplissent les théophanies et les visions théophaniques. L'un d'eux nous rapporte un cas que je connais moi-même par vision personnelle : « En cette Terre-là, raconte-t-il, il m'arriva un jour de pénétrer dans une assemblée qui se désignait comme Assemblée de la Miséricorde *(Majlis al-Rahma)*. Jamais je ne vis une assemblée plus merveilleuse que celle-là. Tandis que je m'y trouvais, voici qu'il me survint une vision théophanique; bien loin de m'arracher à moi-même, elle me stabilisa en compagnie de moi-même. C'est là une des particularités caractéristiques de cette Terre. En effet, lorsqu'elles surviennent aux mystiques dans notre monde matériel, tandis qu'ils sont présents à leur corps de chair, les visions théophaniques enlèvent les extatiques à eux-mêmes et les anéantissent à leur vision; ainsi en fut-il pour les prophètes, les grands Initiés, et tous ceux qui ont expérimenté ces extases. De même le monde des Sphères célestes, le Firmament (*Korsî*, le Ciel des Fixes) tout éclatant des constellations, le monde du Trône englobant tout le cosmos, tout cela, lorsque leur surviennent les visions théophaniques, est arraché aux extatiques; tout cela est foudroyé. En revanche, lorsque le mystique visionnaire a pénétré en cette Terre dont je parle et qu'il lui survient une vision théophanique, elle ne l'anéan-

tit pas à sa perception contemplative; elle ne l'arrache pas à son acte d'exister; elle fait coexister pour lui la vision et le discours. »

Il dit encore : « Dans cette assemblée que je viens d'évoquer, je passai par des expériences et je connus des secrets que je ne suis pas en mesure de rapporter à cause de l'abscondité des choses signifiées, et parce qu'il n'est pas possible d'arriver à percevoir et comprendre celles-ci, avant de les voir soi-même telles que les voit celui qui en a la vision directe. »

En cette Terre-là il y a des jardins, des paradis, des animaux, des minéraux, dont Dieu seul peut connaître le nombre. Or, tout cela qui se trouve en cette Terre, absolument tout, y est vivant et parlant, d'une vie analogue à celle de tout être vivant, doué de la pensée et de la parole. Doués de vie et de parole, les êtres y correspondent à ce qu'ils sont ici-bas, avec cette différence qu'en cette Terre céleste les choses sont permanentes, impérissables, immuables; leur univers ne meurt pas. C'est que cette Terre n'accueille aucun de nos corps physiques constitués d'argile humaine périssable; elle a pour exigence caractéristique de n'admettre que des corps dont la qualité soit homogène à son propre univers ou au monde des Esprits. Aussi est-ce avec leur Esprit, non point avec leur corps matériel, que les mystiques y pénètrent. Ils abandonnent leur habitacle de chair sur notre Terre terrienne, et ils s'immatérialisent[10].

Sur cette Terre-là existent des formes et des figures d'une race merveilleuse, d'un caractère extraordinaire. Elles veillent aux entrées des avenues qui dominent ce monde dans lequel nous sommes, Terre et Ciel, paradis et enfer. Lorsque l'un de nous cherche la voie d'accès à cette Terre, celle des Initiés de quelque catégorie qu'il s'agisse, hommes ou génies, Anges ou habitants du paradis, — la première condition à laquelle il doit satisfaire est la pratique de la gnose mystique et l'esseulement hors du corps matériel. Alors il rencontre ces Formes qui se dressent et veillent aux entrées des avenues, Dieu les ayant particulièrement préposées à ce soin. L'une d'entre elles accourt vers l'arrivant; elle le revêt d'une robe qui convient à son rang spirituel; elle le prend par la main; elle se promène avec lui de par cette Terre et ils en usent comme ils veulent. Il s'attarde à considérer les chefs-d'œuvre divins; il ne passe près d'aucune pierre, d'aucun arbre, d'aucun village, de quoi que ce soit, sans leur parler, s'il le désire, comme un homme s'entretient avec son compagnon. Ils ont, certes, des langues différentes, mais cette Terre possède en propre le don de conférer à quiconque y pénètre la capacité de comprendre toutes les langues qui y sont parlées. Lorsqu'il a atteint son but et qu'il songe à revenir à sa demeure, sa compagne marche avec lui pour

le reconduire jusqu'à l'endroit par lequel il était entré. Là elle lui dit adieu; elle le dépouille de la robe dont elle l'avait revêtu, et elle s'éloigne de lui[11]. Mais il a alors recueilli une masse de connaissances et d'indices, et sa connaissance de Dieu s'est accrue de quelque chose dont il n'avait pas encore eu l'aperception visionnaire. Je ne pense pas que la compréhension pénètre jamais en profondeur avec une rapidité comparable à celle dont elle progresse, lorsqu'elle se produit en cette Terre-là. Aussi bien chez nous, dans notre propre monde et dans notre présente existence, certaines manifestations viennent à l'appui de notre assertion. »

Ibn 'Arabî rapporte alors le cas étrange advenu à un soufi iranien, Awhadoddîn Kermânî (*ob.* 624/1227)[11a], au temps de son adolescence; celui-ci en fit lui-même le récit à Ibn 'Arabî (on relèvera le fait de cette rencontre personnelle). Le jeune soufi avait voulu venir au secours de son shaykh qui était tombé malade. En arrivant à Takrît (ville de Mésopotamie), il demanda au shaykh la permission d'aller chercher quelque remède à l'hôpital de Sanjar. Ému du chagrin de son jeune disciple, le shaykh le lui permit. L'adolescent se rend donc au *majlis* de l'Émir; n'étant pas connu de celui-ci, il est intimidé, redoute quelque rebuffade. Mais voici que l'Émir l'accueille avec la plus grande bonté, s'informe de son désir, et ordonne à un serviteur de satisfaire sa demande. Comblé et triomphant, le jeune soufi revient près de son shaykh à qui il raconte tout ce qui s'est passé. Mais le shaykh sourit et lui dit : « Ô mon enfant, ma sollicitude pour toi m'a inspiré. Voyant quel était ton chagrin à cause de moi, je t'ai accordé la permission que tu demandais. Mais lorsque tu fus parti, je craignis que l'Émir ne te mît dans la honte en refusant de t'accueillir. Alors je me suis séparé de mon propre habitacle corporel; je suis entré dans celui de l'Émir et me suis assis à sa place. Lorsque tu arrivas, c'est moi qui t'accueillis et agis envers toi comme tu l'as vu. Puis, je suis revenu dans mon habitacle que voici. En fait je n'ai pas besoin de cette drogue et n'ai pas à en faire usage. » « Voici donc, dit Ibn 'Arabî, le cas d'une personne qui put se manifester sous l'apparence d'une autre. Qu'en doit-il être pour les habitants de cette Terre-là? »

L'épisode suivant (pp. 128-129) est constitué par un long récit de Dhûl-Nûn Misrî (*ob.* 245/869) qui nous informe tout d'abord que le *temps* de cette Terre-là n'est pas un temps uniforme et homogène. « Les temps de cette Terre-là sont hétérogènes (qualitativement différents). » Chaque événement, chaque personne, y a *son* temps. Un jour de notre temps terrestre y peut équivaloir à un grand nombre d'années. Puis Dhûl-Nûn décrit longuement les merveilles de cette Terre, en termes qui rappellent les récits traditionnels concernant la montagne de *Qâf*, la montagne psycho-cosmique, comme aussi le *Var* de Yima. Il y a visité la Terre d'argent, la Terre du camphre blanc, la Terre du safran. Il en décrit les merveilles et les beautés, le charme et la douceur des créatures qui les peuplent, leurs mœurs candides, les minéraux et les pierres précieuses, les couleurs qui en sont l'ornement. Il y règne une lumière qui

n'est pas celle du soleil physique, et pourtant il s'y produit comme chez nous l'alternance des nuits et des jours. Cependant la ténèbre des nuits n'y est jamais un voile; elle n'empêche jamais le regard de percevoir un objet. On s'y livre des combats qui sont de simples jeux, sans haine ni blessure. On y fait des voyages en mer, agrémentés de naufrages : l'eau n'est pas un élément hostile, elle ne met pas en péril de mort; on marche à sa surface jusqu'à ce que l'on ait rejoint le rivage. En cette Terre-là aussi il se produit des séismes, plus violents même que ceux de notre Terre terrienne. Il s'en produit un justement dont Dhûl-Nûn est le témoin. Quand le mouvement est apaisé, les êtres bienveillants qui l'entourent le prennent par la main et le consolent au sujet d'une de ses filles nommée Fâtima. « Mais je l'ai laissée en bonne santé près de sa mère, dit-il. — Tu dis vrai, mais il n'arrive jamais que cette Terre tremble pendant que l'un de vous est parmi nous, sans qu'il meure (et alors ne reste définitivement parmi nous) ou que meure l'un de ses proches. Ce séisme était le signe de la mort de ta fille. » Lorsque Dhûl-Nûn eut quitté ses compagnons de là-bas (le cérémonial du retour est celui qui a été décrit ci-dessus) et fut revenu à cette Terre-ci, il apprit en effet le départ de sa fille.

Force nous est de résumer ici à l'extrême toutes ces données dont l'intérêt pour la phénoménologie religieuse est en fonction du principe énoncé précédemment : en cette Terre-là chaque âme a son univers (le palmier qui est la « sœur » d'Adam); lorsqu'elle le contemple, elle se contemple soi-même. C'est en ce sens qu'il conviendrait d'interpréter une autre vision rapportée encore par Ibn 'Arabî : celle d'une *Ka'ba,* aux proportions dépassant celles du temple qui se trouve à La Mekke. Ceux qui accomplissaient leurs circumambulations autour d'elle ne portaient pas le vêtement rituel du pèlerin. Elle était pourvue de quatre colonnes qui adressaient la parole à ceux qui circumambulaient autour d'elles, et les initiaient à des connaissances qu'ils n'avaient pas encore (comparer ailleurs le symbole de l'unique colonne visible du temple, comme Esprit-Saint interprète du Mystère, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabi,* 2e édition, p. 181 et p. 286 note 258). Là même encore il y a un océan qui est de *terre,* et qui pourtant se comporte à la façon de l'*eau* (comparer *infra* IX, 4, texte *b,* le passage où le 1er Imâm interrogé sur l'Œuvre alchimique, déclare : « Ce n'est, j'en atteste Dieu! rien d'autre que de l'Eau à l'état solide... de la Terre à l'état fluide. ») Et sur cet océan se profile la vision d'un vaisseau étrange, constitué de pierres magnifiques : deux colonnes se dressent sur ses ailes, la plage arrière du navire entre les deux colonnes (l'auteur en dessine même le schéma) est ouverte sur la mer, sans que celle-ci y pénètre. Puis vient la mention de *treize cités de lumière* sises en cette Terre-là, et où ne pénètre d'entre les gnostiques que celui qui est un élu (l'interprétation shî'ite discerne spontanément dans ces cités de lumière le Prophète et les douze Imâms). D'autres détails abondent encore, non moins riches en virtualités symboliques...

« Bref tout ce que l'intellect rationnel, avec preuve à l'appui, tient chez nous pour impossible, tout cela nous constatons qu'en cette Terre-là ce n'est pas de l'impossible, mais du possible qui

s'accomplit en fait[12]. « Car Dieu a pouvoir sur toute chose (3 : 25 et *passim*). » Nous savons que nos intellects sont bornés, mais que Dieu a pouvoir sur la *coincidentia oppositorum :* pouvoir de faire exister un corps en deux lieux différents, pouvoir de faire subsister l'accident indépendamment de sa substance et de le transférer d'une substance à l'autre, pouvoir de faire subsister le sens spirituel par le seul sens spirituel (sans support exotérique). Tout événement, tout prodige et signe qui surviennent chez nous et dont l'intellect rationnel répugne à admettre l'*apparence réelle,* nous le trouvons bel et bien accompli comme apparence réelle sur cette Terre-là. Tout corps dont se revêt le spirituel, ange ou génie, toute forme ou figure dans laquelle l'homme se contemple soi-même en songe, tout cela ce sont des corps subtils appartenant à cette autre Terre. Ces corps y ont chacun l'emplacement qui leur est propre, avec des prolongements subtils et ténus qui s'étendent dans tout l'univers. À chacune de ces « ténuités » correspond un personnage de confiance. Lorsque celui-ci voit de ses propres yeux quelque entité spirituelle d'entre les entités spirituelles, c'est qu'il a une aptitude spéciale pour telle ou telle forme déterminée d'entre ces formes, celle précisément que revêt cet Esprit, comme l'ange Gabriel revêtait pour le Prophète la forme du bel adolescent Dahyâ al-Kalbî. La cause en est que cette Terre, Dieu l'a déployée dans le *barzakh,* l'inter-monde, et y a déterminé un emplacement pour ces corps subtils que revêtent les purs êtres spirituels, et vers lesquels nos âmes elles-mêmes sont transférées pendant le sommeil et après la mort. C'est pourquoi nous sommes nous-mêmes une partie de son univers.

Enfin cette Terre-là comporte une extrémité qui débouche sur le paradis; c'est celle que l'on désigne comme le parvis ou l'esplanade. Et elle comporte une autre extrémité qui est contiguë au monde de notre Terre terrienne. Pour te faire saisir, par une image, comment elle peut se prolonger jusqu'au monde d'ici, je te proposerai la comparaison suivante. Supposons qu'un homme fixe son regard sur une lampe, ou sur le soleil, ou sur la lune, et qu'ensuite, par un clignement des yeux, les cils de ses paupières s'interposent entre le corps lumineux et le regard de l'observateur; celui-ci verra comme un grand nombre de lignes lumineuses s'étendant depuis ce corps lumineux jusqu'à ses propres yeux, tout un réseau, par exemple, qui partant de la lampe vient rejoindre ses propres yeux. Lorsque lentement, progressivement, les paupières se relèvent devant le regard de l'observateur, celui-ci voit que le réseau des lignes de lumière peu à peu se rétracte et se ramasse vers le corps lumineux.

Eh bien! le corps lumineux est ici l'analogue de l'emplacement qui, dans cette Terre-là, est réservé en propre à telle ou telle

forme d'apparition (le corps subtil que revêt l'entité spirituelle). L'observateur, lui, est l'image de notre propre monde. Quant à l'expansion des lignes de lumière, elle correspond aux formes des corps subtils dans lesquelles nos âmes sont transférées au parvis du Paradis pendant le sommeil et après la mort, et qui sont également les formes apparitionnelles que revêtent les Esprits. Ton dessein d'obtenir une vision de ces lignes de lumière en jouant avec tes paupières, de telle sorte que les cils s'interposent entre ton regard et le corps lumineux que tu observes, – ce dessein est ici l'analogue de l'aptitude à l'aperception visionnaire. L'émission des lignes de lumière depuis le corps lumineux, lorsque tu fais cette expérience, correspond alors à l'émission des formes (que revêtent pour toi les êtres spirituels), lorsque tu as atteint l'aptitude (à la vision de telle ou telle forme apparitionnelle). Enfin la rétraction des lignes de lumière se ramassant vers le corps lumineux lorsque cesse l'interposition des paupières, est elle-même l'image du retour de ces formes se retirant vers cette Terre-là, lorsque cesse ton état d'aptitude. Il n'est point d'autre explication après cette explication. Aussi bien nous sommes-nous déjà longuement étendu dans l'un de nos grands ouvrages sur les merveilles de cette Terre-là et sur les connaissances qui s'y rattachent [13]. »

1. Il est superflu d'observer que dans cette désignation d'Adam comme « Imâm de l'humanité », le mot *Imâm* est pris en un sens aussi éminent qu'en théologie shî'ite : le guide, celui qui se tient en avant, marche en tête, celui à l'exemple duquel se conforment tous ceux qui suivent, par conséquent l'archétype. Sohravardî, dans sa « Théosophie orientale » (§ 173 de notre édition), a mentionné également le caractère privilégié du palmier; son commentateur en prend occasion pour rapporter un propos du Prophète dont nous trouvons l'écho ici même : « Honorez votre *tante* le palmier, car *elle* a été créée du surplus de l'argile d'Adam. »

2. 'Abdol-Karîm Gîlî, *Al-Insân al-kâmil*, II, 28, cf. ci-dessous, art. IV.

3. Les pages traduites ici appelleraient en effet en contexte toute une étude sur le symbolisme du palmier; cf. J. J. Herzog, *Realencycl. für protest. Theol. u. Kirche*, 3. Auflage, vol. VI, p. 305 (Phœnix dactylifera), et vol. XVIII, art. *Sinnbilder*, pp. 389-390. C. G. Jung, dans son livre *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, 1954, a rassemblé des textes d'un extrême intérêt concernant le symbolisme de l'arbre en général, notamment pp. 441-449, 482, etc. Le palmier, comme symbole de la Terre céleste de lumière, forme antithèse avec la mandragore comme symbole de la Terre obscure et démoniaque, créée elle aussi de l'argile d'Adam. Hildegarde de Bingen écrit : « Mandragora... de terra illa, de qua Adam creatus est, dilatata est... sed tamen herba haec et propter similitudinem hominis, suggestio diaboli huic plus quam aliis herbis adest et insidiatur » (*Physica*, I, 56, cit. in Hugo Rahner, *Die seelenheilende Blume*, II. *Mandragore*, Eranos-Jahrbuch XII, 1945, p. 224).

4. Ici le contexte appellerait une étude comparative des commentaires qorâniques (*tafsir*) de la sourate 19 : 23 ss., groupés par familles. 1° *Tafsîr* sunnite : Fakhroddîn Râzî, *Mafâtîh al-ghayb*, Constantinople, 1308, vol. V, p. 784 : le palmier qui n'avait pas été fécondé, est l'exemplification de Maryam. 2° *Tafsîr* soufis : *Tafsîr* attribué à Ibn 'Arabî : le palmier, c'est « le palmier de ton âme qui s'élance dans le Ciel de l'Esprit par ta conjonction avec l'Esprit-Saint » (Le Caire, 1317 h., vol. II, p. 4). Même idée du cas de Maryam exemplifiant le cas du mystique, dans le *Tafsîr* de Rûzbehân de Shîrâz, *'Arâ'is*

al-Bayân, 1301 h., vol. II, p. 8. 3° *Tafsîr* shî'ites : chez les Ismaéliens, toute la sourate étant interprétée en fonction de leur prophétologie ésotérique, le palmier typifie la gnose comme nourriture spirituelle (*Mizâj al-tasnîm,* éd. R. Strothmann, p. 189). Chez les Shî'ites duodécimains : Tabarsî, *Majma' al-Bayân* (Téhéran, 1318 h., vol. II, *ad loc.*), le palmier de Maryam est mis en rapport avec le palmier céleste dont parle le hadîth de l'Imâm Ja'far cité dans la note suivante. *Tafsîr al-Sâfi* de Mohsen Fayz (Téhéran, 1275, p. 299) : Maryam quitte sa famille et se retire vers l'Orient (19 : 16), c'est-à-dire vers la Terre des Imâms. Cf. encore Majlisî, *Bihâr al-Anwâr* v, 319 ss. (*Safina,* II, 582). Très rapidement nous retrouverions les sources du motif de Fâtima comme Terre supra-céleste (ci-dessus, chap. II, § 1) avec les correspondances typologiques entre Maryam, mère de Jésus, et Fâtima, mère des saints Imâms. Que cette note suffise à suggérer au lecteur, par ce simple petit exemple, l'ampleur des recherches à faire en théologie islamique.

5. La tradition du palmier créé du surplus de l'argile d'Adam est enregistrée dans la grande encyclopédie des traditions shî'ites de Majlisî, *Bihâr al-Anwâr,* vol. XIV, p. 840 (*Safina,* II, 581); elle figure comme une longue réponse donnée par le VI[e] Imâm, Ja'far Sâdiq, à un interlocuteur l'interrogeant sur l'origine du palmier. La réponse comporte d'autres précisions qui illustrent la signification du palmier comme symbole de la Terre céleste. Lorsque Dieu fit sortir Adam du paradis, il lui ordonna d'emporter (de « faire descendre ») avec lui le palmier. Adam le planta à La Mekke. Tous les palmiers qui en sont la « postérité directe » appartiennent à l'espèce *'ajwa* (dattes de Médine particulièrement exquises et substantielles). Tous les autres palmiers, dans les orients et occidents de la Terre, sont issus des noyaux de ses dattes.

6. Le Trône (*'arsh*) et le Firmament (*korsî*) : sur ces termes classiques de la hiérocosmologie, cf. encore l'enseignement de l'Imâm Ja'far, *Bihâr,* XIV, 98 : le *korsî,* c'est le seuil exotérique de l'Invisible; le *'arsh* en est le seuil ésotérique, etc. Dans la physique céleste des philosophes, le *'arsh* est la Sphère des Sphères ou IX[e] Sphère, le *korsî* est le VIII[e] ciel ou ciel des constellations du zodiaque.

7. C'est, terme pour terme, l'image dont se servira encore Dhûl-Nûn Misrî dans le témoignage qu'en rapporte Ibn 'Arabî (p. 128, l. 15-16), pour comparer la dimension du ciel de notre astronomie avec l'étendue de la « Terre du camphre blanc » qui est l'une des Terres de la Terre céleste : « Si l'on y plaçait notre ciel, il serait par rapport à elle comme un anneau perdu dans un désert. »

8. Tout ce texte d'Ibn 'Arabî est reproduit et mis en valeur dans l'encyclopédie shî'ite de Majlisî, XIV, p. 87.

9. Sur 'Abdollah ibn 'Abbâs, cf. Mâmaqâmî, *Tanqîh al-maqâl,* Téhéran, 1352, n° 6921. Pour les quatorze demeures, cf. le texte traduit ci-dessous, art. X, 1.

10. Comparer le texte de Mohsen Fayz traduit ci-dessous, art. VIII.

11. Cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2[e] édition, pp. 271-272, la note 169

11*a*. Sur la date de la mort de Awhadî Kermânî, cf. M. A. Tabrîzî, *Rayhânat al-Adab,* vol. I, p. 123, n° 291.

12. Comparer les vers 12108-12109, de la scène finale du second Faust de Goethe, mis ici en épigraphe : *Das Unbeschreibliche, Hier ist's getan* : L'impossible à décrire, Ici s'accomplit en fait.

13. Cf. l'allusion finale du chapitre III (Noé) des *Fosûs al-Hikam* (éd. 'Affifi I, p. 74, et II, p. 43). Ibn 'Arabî annonce qu'il a traité du Ciel de *Yûh* dans son livre des *Tanazzolât Mawsilîya* (Révélations reçues à Mossoul. *Yûh* est le nom de l'Ange qui gouverne le IV[e] Ciel, le Ciel du soleil; cf. encore ci-dessous, texte de l'art. IV).

III

DÂWÛD QAYSARÎ
(ob. 751/1350)

Mundus imaginalis.

Extrait du commentaire des *Fosûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî, chap. vi de l'introduction. Bombay, 1299 h., pp. 30 ss., et 1300 h., pp. 25 ss. (il est nécessaire de collationner les deux éditions).

« SACHE que le *mundus imaginalis* (*al-'âlam al-mithâlî,* monde des Formes imaginales [1]) est un univers spirituel de substance lumineuse; d'une part, il est en affinité avec la substance matérielle, en ce qu'il est objet de perception et pourvu d'étendue; d'autre part, il est en affinité avec la substance intelligible séparée, en ce que sa nature est de pure lumière. Ce n'est ni un corps matériel composé, ni une substance intelligible séparée, parce que c'est un *barzakh,* c'est-à-dire un intermonde, une limite, qui sépare l'un et l'autre. Tout ce qui forme un intervalle, un *barzakh,* entre deux choses, diffère nécessairement de ces deux choses, ou plutôt il a forcément deux dimensions par chacune desquelles il symbolise avec l'univers auquel cette dimension correspond. On peut encore dire, il est vrai, que c'est un corps de lumière dont la subtilité est égale au maximum de subtilité concevable. Ainsi, c'est une limite, un intermonde mettant une séparation entre les substances séparées purement subtiles, et les substances matérielles denses et opaques, bien que parmi ces dernières il y ait également certains corps plus subtils que les autres; tels sont, par exemple, les Cieux par rapport aux autres corps.

Ce n'est donc pas un monde accidentel, comme l'a cru certain penseur, parce qu'il croyait que les formes imaginales étaient dissociables de leurs réalités substantielles, comme il le croyait à propos des formes intelligibles. La vérité, c'est qu'il existe des formes substantielles dans chacun des univers : univers spirituel, univers

intelligible, univers imaginal, et que toutes ces réalités substantielles assument des formes correspondant à leur univers respectif.

Lorsque tu as bien compris ce qu'il en est, tu constates que la puissance imaginative (l'*Imaginatrice*) qui appartient à l'Âme de l'univers, embrassant elle-même tout ce qu'embrassent les autres puissances imaginatives (celles des *Animae caelestes*), est le substrat et le lieu épiphanique de cet intermonde[2]. On l'appelle *mundus imaginalis,* parce qu'il contient les Formes imaginales de tout ce qui existe dans le monde, et parce qu'il est l'*imaginal* de toutes les Formes des individus et des essences existant au plan de la connaissance divine. On l'appelle encore monde de l'Imagination autonome, parce qu'il est immatériel quand on le compare à l'imagination immanente[3]. Il n'est aucune réalité suprasensible, aucune entité spirituelle ni Esprit, qui n'ait une Forme imaginale correspondant à ses perfections, puisque chacune d'elles participe au Nom divin « le Révélé » *(al-Zâhir).* C'est en ce sens qu'il est rapporté dans une tradition sûre, que lorsque le Prophète vit Gabriel au *Lotus de la limite*[4], l'Ange avait six cents ailes; chaque matin et chaque soir il entrait dans le fleuve de Vie; il en sortait en secouant ses ailes, et des gouttes ainsi dispersées Dieu créait des Anges innombrables.

Cet intermonde contient le Trône (*'arsh,* Ciel suprême), le Firmament (*korsî,* Ciel des Fixes), les sept Cieux et les Terres, et tout ce que contiennent les uns et les autres. À ce niveau, la conscience du chercheur s'éveille; il comprend en quoi consista le *Mi'râj* (l'assomption céleste) du Prophète, de quelle manière le Prophète eut la vision d'Adam dans le premier Ciel, la vision de Jean et de Jésus dans le second Ciel, la vision de Joseph dans le troisième, celle d'Idrîs (Hénoch-Hermès) dans le quatrième, celle d'Aaron dans le cinquième, celle de Moïse dans le sixième, celle d'Abraham dans le septième. Il apprend quelle différence il y a, d'une part, entre ce qu'il contemple en rêve et la faculté que les moyennement avancés en la voie mystique ont de réaliser imaginativement une ascension au Ciel, et d'autre part ce qui est réellement contemplé dans le monde spirituel. Les formes perçues dans notre monde sont les *ombres* de ces Formes imaginales. C'est pourquoi le gnostique reconnaît, par physiognomonie intuitive, les états intérieurs de l'homme d'après sa forme extérieure...

... À leur tour les Formes imaginales captives[5] que sont nos représentations imaginatives ne sont elles-mêmes qu'une exemplification du monde spirituel, une ombre d'entre les ombres que Dieu a créées comme un indice et une preuve de l'existence de ce monde spirituel. C'est pourquoi les maîtres en vision mystique en ont fait quelque chose de contigu au monde spirituel et qui en

reçoit la lumière, à la façon des ruisseaux et des fleuves débouchant dans la mer, et comme les hautes fenêtres par lesquelles pénètrent dans la maison les rayons de lumière.

C'est que pour chacun des êtres qui existent dans le monde des sens il y a respectivement une Forme imaginale captive, perçue au plan de l'imagination dans le monde humain, que ce soit un Ciel, un astre ou un Élément, un minéral, une plante ou un animal. Car pour chacun d'eux il y a un Esprit et des énergies spirituelles, et il y a une certaine participation au monde de cet Esprit, sinon les univers ne seraient pas en parfaite correspondance. Tout au plus peut-on dire que dans les minéraux la manifestation n'en est pas la même que chez les animaux. Dieu même énonce : « Il n'est point de chose qui ne rende gloire par un acte de glorification qui lui est propre, mais vous ne comprenez pas leur hymne de louange (17 : 46)[6]. » C'est ce que confirme certaine de nos traditions, mentionnant que les animaux *voient* des choses que seuls, parmi les humains, peuvent voir les mystiques visionnaires. Il est possible que cette vision ait lieu dans le *mundus imaginalis* absolu, et il est possible qu'elle ait lieu dans le monde des Formes imaginales captives[7]. À Dieu de savoir ce qu'il en est!

Mais à cause de leur aveuglement, ces humains incapables de soulever le voile, le Livre saint les situe « au plus bas des plus bas degrés (95 : 5) ». Quant au mystique, lorsque au cours de son pèlerinage il a rejoint le *mundus imaginalis* absolu, par l'exode qui le mène hors de son imagination captive, il atteint au but dans tout ce qu'il contemple et il découvre la réalité telle qu'elle est, parce que les Formes imaginales sont en correspondance avec les Formes intelligibles inscrites sur la *Tabula secreta,* laquelle est la forme épiphanique du monde divin. À partir de là, il se peut que l'être humain ait, par aperception visionnaire, la révélation de son individualité éternelle en ses états successifs, passés et à venir, parce qu'il se trouve alors transféré du monde de l'Ombre au monde des vraies et essentielles Lumières...

... Finalement il importe que tu saches que le *barzakh* dans lequel sont les Esprits après avoir quitté le monde terrestre est différent du *barzakh* qui s'étend entre les pures entités spirituelles et le monde des corps. C'est qu'en effet les degrés de la descente de l'être et les échelons de son ascension forment un cycle. Or, les degrés qui précèdent l'existence dans le monde terrestre sont des degrés d'entre les descentes; ils ont l'antériorité, tandis que ceux qui lui succèdent appartiennent aux degrés de l'ascension; ils sont postérieurs. En outre, les Formes imaginales que rejoignent les Esprits dans le second *barzakh* sont les formes de leurs œuvres et le résultat de leurs activités antérieures en ce monde terrestre[8], à la différence

des formes du premier *barzakh*. C'est pourquoi les unes ne peuvent être identiques aux autres. Cependant elles ont en commun, les unes et les autres, d'être un univers spirituel et des substances immatérielles de pure lumière, contenant la réalité imaginale des formes de ce monde. Le shaykh (Ibn 'Arabî) montre fort bien dans le chapitre *321* du *Livre des Conquêtes spirituelles de La Mekke*[9], que le second *barzakh* est différent du premier. Celui-ci, il l'appelle le « mystère du possible », tandis qu'il appelle l'autre le « mystère de l'impossible », en ce sens qu'il est possible que ce qui existe dans le premier soit manifesté en notre monde visible, tandis qu'il est impossible que revienne à l'état visible ce qui est dans le second, sinon au Dernier Jour. Bien peu nombreux sont ceux à qui se dévoile ce second *barzakh*, à la différence du premier. Celui-ci, il arrive qu'il se révèle à bon nombre d'entre nous et qu'ils le contemplent. Ils peuvent alors avoir connaissance d'événements à venir dans le monde, mais n'ont pas le pouvoir de découvrir où en sont ceux qui ont quitté ce monde. »

1. Sur la situation de ce *mundus imaginalis* dans la hiérarchie des plans de l'être ou *Hadarât*, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e édition, pp. 174, 281, et index s. v. *Hadrat*, imaginal, *mundus imaginalis*.

2. Ce que, dans les textes qui suivent, on trouvera encore exprimé sous d'autres formes allusives : comme monde compris dans l'horizon de l'Âme du monde, ou, en topographie symbolique, comme monde commençant à « la surface convexe de la Sphère des Sphères », et dont le seuil est le pôle céleste, le rocher d'émeraude. Chez les philosophes, la matière subtile et originelle du Ciel suprême émane de la Ire Intelligence par l'acte de contemplation de sa négativité virtuelle; pour chaque Intelligence la matière de son Ciel marque la « distance » entre elle-même et l'Âme émanée d'elle.

3. Sur cette distinction cf. déjà notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e édition, pp. 169 ss. et 279 la note 222. En bref, ici (cf. encore ci-dessous, art. VII et VIII) : le monde imaginal séparé *(monfasil)*, c'est le *mundus imaginalis* absolu, monde des Images autonomes, subsistant en elles-mêmes; c'est le *Malakût*, monde de l'Âme existant *séparément* des facultés humaines ayant leur siège dans le cerveau. D'autre part, le monde des Images de notre imagination active est un monde d'Images immanentes à celle-ci et « captives » en elle. Cependant, c'est un monde imaginal qui est contigu *(mottasil)* au *Malakût*, en continuité avec celui-ci; d'où *la valeur noétique* des Images et de la perception imaginative, comme « fenêtre » ou « grillage » (cf. notre texte) par lequel pénètre en nous la lumière du *Malakût*.

4. Allusion à la vision du Prophète mentionnée dans la sourate 53 (l'Étoile), verset 14.

5. Cf. *supra*, note 3 : les formes présentes ou « captives » dans notre Imagination exemplifient les formes du monde de l'Imagination absolue, non engagées dans un substrat de « matière matérielle », telles qu'elles sont présentes aux âmes du *Malakût*. Dâwûd Qaysarî dit encore (p. 28) : « Le monde visible est l'épiphanie *(mazhar)* du monde du *Malakût*, c'est-à-dire du monde imaginal absolu. »

6. Cf. le contexte donné à la « prière de l'héliotrope » chez Proclus, dans notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e édition, pp. 87 ss.

7. Cf. ci-dessus, notes 3 et 5.

8. Comparer le texte de Mollâ Sadrâ Shîrâzî traduit ci-dessous (art. VI). Les deux *barzakh* sont typifiés respectivement d'une part par la cité mystique de *Jâbalqâ*, à l'Orient du *mundus imaginalis* dans le sens de la descente vers ce monde-ci. Les Formes imaginales y sont encore de lumière pure, puisque n'étant pas encore entrées en contact avec ce monde-ci; elles y ont leur intégrité d'Images-archétypes. D'autre part, par la cité mystique de *Jâbarsâ*, à l'Occident, dans le sens de la remontée vers les univers spirituels. Les Formes imaginales y sont inéluctablement marquées par les taches de ténèbres

contractées pendant leur séjour en ce monde-ci. D'où la nécessité d'un devenir posthume pour amener l'effacement de ces taches. Ce sera l'un des grands thèmes de la « Théosophie du Trône » *(Hikmat 'arshiya)* de Mollâ Sadrâ.

9. Cf. édition du Caire, vol. III, p. 78. Shamsoddîn Lâhîjî (ci-dessous, art. v) insistera sur cette distinction fondée sur le cycle des formes de l'être.

IV

'ABDOL-KARÎM GÎLÎ

(ob. 805/1403)

Le texte traduit ci-dessous provient de l'ouvrage le plus connu de 'Abdol-Karîm Gîlî, le « Livre de l'Homme parfait » *(Kitâb al-Insân al-kâmil)*, éd. du Caire, 1304 h. Il y aurait un besoin urgent d'une édition critique qui assure un peu mieux la lecture de ce texte. Le chapitre VII (II, pp. 27-28) a pour thème « que l'Imagination est la substance (*hayûlâ*, la matière) de tous les univers ».

Quelques observations préliminaires et très sommaires. On est frappé, dès l'ouverture du chapitre, par la valorisation absolue de la puissance imaginative (l' « Imaginatrice ») : elle est « la vie de l'Esprit de l'univers; elle en est le principe, et son propre principe est fils d'Adam ». Comme chez Ibn 'Arabî, elle est le secret même de la cosmogonie comme théophanie, de la création comme autorévélation divine. Il y aura même une entité spirituelle supérieure, rencontrée ici par le mystique, qui est dénommée « Esprit de l'imagination » et « Esprit du paradis ». Mais soudain nous est rappelé l'avertissement du Prophète : le sommeil des humains endormis dans l'inconscience des songes qui sont le monde de l'imagination. En fait, il n'y a là ni contradiction ni dissonance, mais il y a là impliqué le secret de la connaissance dont il dépend que l'homme reste dans l'inconscience, ou bien prenne rang parmi les Veilleurs d'*al-A'râf*.

Tous les plans des univers étant autant d'actes théophaniques produits par l'Imagination divine absolue, il ne saurait être question de les résorber, de les nier ou de les annihiler, sans aller à l'encontre de la Volonté divine théophanique. C'est précisément cette révolte qui fait la condition des peuples de l'Enfer, parce qu'ils n'ont pas compris. Mais 'A. K. Gîlî nous met à même de comprendre, en posant une distinction conforme à celle que nous avons déjà rencontrée (cf. ci-dessus, art. III, n. 3). L'Imagination considérée dans sa totalité a un double principe, une double source : d'une part elle est configuration active et appartient au monde de la surexistence (c'est le monde de l'Imagination absolue, monde du *Malakût* ou monde de l'Âme); d'autre part, elle est l'image imaginée, configurée, représentation périssable (ce sont les Images « captives » dans les facultés de l'homme en sa condition

présente). Le sommeil de l'inconscience, c'est ignorer la vraie nature des perceptions sensibles, c'est subir passivement comme données matérielles (données empiriques, données historiques, etc...), des données dont l'homme reste inconscient et ignorant de la puissance qui, en lui-même, les crée. C'est l'asservissement total à ces données, et c'est pourquoi Gîlî explique (II, pp. 59-60) que cet asservissement c'est précisément cela la condition de l'*Enfer,* lequel est contresens ou révolte à l'égard de la théophanie comme telle, parce que dans l'ignorance de ce qu'elle est, on lui substitue le joug des objectivations asservissantes.

En revanche, la condition *paradisiaque,* c'est de surmonter cet asservissement, parce que l'on a pris conscience de la loi secrète de l'univers comme théophanie, et que l'on se conforme à ce secret. Celui qui atteint à cette connaissance, « Dieu l'établit comme un juge qui décide des réalités de l'univers ». C'est cette conscience, cet éveil du sommeil dogmatique qui assujettissait à l'autorité des choses extérieures, qui sera désigné comme la *comprésence* réciproque de l'être-créateur et de l'être-créaturel. Parce qu'il a compris les *données,* et partant ne subit plus leur joug, le mystique est *comprésent* à la présence du *Donateur* de ces données. Dès lors, l'Imagination théophanique est devenue *Imaginatio vera,* le secret même de la puissance créatrice de tous les univers, et c'est cela que veut dire « être un Veilleur » (un *Egregoros*), un des hommes d'*al-A'râf.* Celui-là qui a réalisé la connaissance de la loi qui donne à cet univers sa structure et s'est rendu capable de disposer à son gré de ce que sa connaissance a réalisé, celui-là est en *al-A'râf,* le lieu de la Proximité divine, lieu auquel fait allusion le verset qorânique : « Séjour de vérité, auprès d'un roi qui a puissance (54 : 55). » C'est pourquoi tous nos auteurs expliquent le terme mystérieux *al-A'râf* par la racine même d'où provient le mot *ma'rifa :* connaissance de gnose, connaissance qui est réalisation spirituelle.

Les traditions concernant *al-A'râf* sont multiples, et il y aurait besoin de tout un livre pour les coordonner et en dégager les sens. Elles abondent dans le shî'isme (cf. *Safîna* II, 182). Pour Shaykh Mofîd qui exprime ici un avis général, c'est une montagne ou un rempart, un lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer. Les versets qorâniques (7 : 44 et 46) désignent *al-A'râf* comme le rempart où se tiennent des hommes doués du pouvoir de discernement physiognomonique, c'est-à-dire capables de reconnaître le fond intime de chacun à sa physionomie. Pour les théologiens shî'ites, ces hommes d'*al-A'râf* ce sont les Quatorze Immaculés (le Prophète, Fâtima, les douze Imâms) : nul n'entre au Paradis que celui qu'ils reconnaissent, mais précisément ils ne peuvent reconnaître que celui qui les a lui-même connus. Reconnaissance qui est donc elle-même aussi une *comprésence,* puisque c'est être connu en étant connaissant, c'est-à-dire dans l'acte même de connaître, de telle sorte que l'intérieur et l'extérieur se réciproquent. Aussi bien, cette *comprésence* dans le connaître et l'être connu, tient-elle à la fonction théophanique de la personne des saints Imâms du shî'isme. D'où le sens de la situation d'*al-A'râf* dans l'ésotérisme en général. *Al-A'râf,* c'est la « hauteur qui domine », celle d'où et par laquelle est possible la perception théophanique comme telle, c'est-à-dire l'aperception vision-

naire de l'Être divin comme s'épiphanisant en chaque chose, avec ses Attributs dont chaque chose est une forme théophanique.

Conséquence capitale : nos auteurs rattachent à la désignation d'*al-A'râf* comme « hauteur dominante », « promontoire », un des *hadîth* du Prophète qui commandent toute l'herméneutique ésotérique du Qorân : chaque verset a un exotérique (*zâhir*, le texte littéral que l'on récite), un ésotérique (*bâtin*, le sens caché qu'il faut comprendre), une délimitation (*hadd*, fixant le comportement pratique) et une « hauteur de visée » qui est ce que Dieu vise à réaliser dans l'homme et par l'homme. Ce propos s'est enrichi de variantes et d'amplifications devenues traditionnelles, d'Imâm en Imâm (les sept sens ésotériques, les neuf plans de référence, etc...). Rûzbehân et d'autres les mentionnent en tête de leur *Tafsir*. *Al-A'râf* est donc le « promontoire », la hauteur qu'il faut atteindre et « réaliser » pour percevoir le sens spirituel, ou plutôt l'atteindre, c'est cela même : percevoir, « réaliser », le sens spirituel des Révélations, l' « histoire spirituelle » (l'histoire *imaginale*) qui est la dimension invisible des données littérales et des événements terrestres. Eux-mêmes connus et reconnus dans la mesure même où ils sont connaissants, les mystiques deviennent à leur tour des « hommes d'*al-A'râf* ». C'est pourquoi ils sont les *théo-sophoï (al-'ârifûn bi'llâh)*, car celui qui connaît Dieu, connaît la structure de l'autre monde.

Il est encore un lieu mystique de l'autre monde, voisin d'*al-A'râf*, que mentionne notre texte, et dont mieux vaut donner dès maintenant l'explication d'après Gîlî lui-même (II, 59-60). C'est le lieu qui est désigné comme *al-Kathîb*, la « dune » ou la « région des dunes ». Nous apprenons que c'est une région ou un plan situé au-dessous d'*al-A'râf*. La différence entre les habitants du *Kathîb* et les habitants d'*al-A'râf*, c'est que les premiers sont sortis de ce monde avant que Dieu ne s'y soit montré à eux. Lorsqu'ils émigrent en l'autre monde, leur séjour est alors le paradis, d'où il arrive que Dieu les fasse sortir vers *al-Kathîb* pour se montrer à eux, c'est-à-dire pour se montrer à chacun selon sa foi et selon la connaissance qu'il eut de Dieu. Les habitants d'*al-A'râf*, eux, sont les Spirituels à qui Dieu s'est manifesté (*tajallî*, théophanie) avant qu'ils ne quittent ce monde, et qui en ont ainsi eu la vision dès ce monde. Pour ceux-là il n'est pas de séjour outre-monde ailleurs qu'en Dieu, « car si l'on arrive dans un pays où réside un ami que l'on connaît déjà, cet ami ne peut vous laisser prendre demeure ailleurs que chez lui ».

En d'autres pages (II, 70), au cours d'une topographie imaginale très développée décrivant les sept Cieux et les sept Terres (cf. encore le texte traduit ci-dessous, art. X, 1), Gîlî revient sur le mystérieux pays de *Yûh*, pays des « hommes de l'Invisible » qui ne reconnaissent que la seule souveraineté du prophète Khezr (Khadir), et dans lequel nous allons voir ici pénétrer le pèlerin de l'esprit. Cette fois la Terre céleste, qui est la première des Terres, est appelée la « Terre des Âmes », et elle est décrite en termes qui mettent en œuvre les symboles du Nord (cf. ci-dessus, Ire partie, chap. II, § 1 *in fine* et § 2) et font réapparaître en gnose islamique le motif du « paradis hyperboréen » (cf. le *Var* de Yima). C'est une terre qui fut créée plus blanche que le lait, plus suave que le musc. Lorsque Adam en fut parti pour son exil, elle devint couleur de

poussière, sauf une région de l'extrême-nord, gouvernée par Khezr, habitée par les « hommes de l'Invisible », et à laquelle aucun pécheur ne peut trouver accès. Pays du « soleil de minuit » : l'obligation de la Prière du soir y est abolie, car l'aube s'y lève avant que le soleil ne se soit couché.

1. Al-A'râf, la Terre des Veilleurs.

Apart from Heaven's Eternity
And yet how far from Hell!
Edgar Poe, *Al-Aaraf.*

« Sache — Dieu te soit en aide! — que l'Imagination est le principe et la source de l'être; elle est l'essence qui renferme la perfection de la théophanie (*zohûr al-ma'bûd,* « l'épiphanie de celui que l'on adore »). Médite sur ta foi personnelle concernant l'Être divin. Ne vois-tu pas que cette foi s'attache à certains attributs et à certains Noms qu'il comporte pour elle? Où est le lieu, quel est l'organe, de cette conviction intime dans laquelle Dieu Très-Haut se révèle à toi? Ce lieu, cet organe, c'est précisément l'Imagination, et c'est en raison de cela même que nous affirmons : l'Imagination est l'essence en laquelle se trouve la perfection de la théophanie.

Dès que tu as pris conscience de cela, il te devient évident que l'Imagination est principe et source de l'univers tout entier, parce que l'Être divin est lui-même principe et origine de toutes choses, et que la plus parfaite de ses épiphanies ne peut avoir lieu que dans un réceptacle qui soit lui-même origine et principe. Ce substrat, c'est l'Imagination. Dès lors il est certain que l'Imagination est principe et source de tous les univers sans exception.

Maintenant, ne vois-tu pas comment le Prophète a fait de ce qui est objet de la perception des sens un songe, et de ce songe une imagination? « Les humains sommeillent, a-t-il dit; c'est quand ils meurent qu'ils se réveillent[1]. » Ce qui veut dire : à ce moment-là se révèlent à eux dans leur sens vrai les réalités à côté desquelles ils étaient en ce monde, et ils comprennent qu'alors ils dormaient. Ce n'est pas à dire que par la mort se produise le Réveil intégral. Car l'inconscience à l'égard de Dieu traîne aussi bien sur les habitants de l'intermonde (le *barzakh*) que sur les hommes du Dernier Jour, aussi bien sur les habitants de l'enfer que sur les habitants du paradis, jusqu'à ce que se montre à eux l'Être divin dans la « région des dunes[2] », vers laquelle il arrive aux habitants du paradis de sortir et alors de contempler Dieu.

Cette inconscience, c'est le sommeil. Le principe et source de tous les univers est Imagination. C'est pourquoi l'Imagination lie tous les individus qui se trouvent dans ces univers. Chaque

communauté d'entre les communautés est liée par l'image imaginée, quel que soit l'univers d'entre les univers dans lequel elle se trouve. Les habitants de ce monde, par exemple, sont liés par l'imagination de la vie quotidienne ou par celle de la vie future (en voulant « assurer » l'une et l'autre). Or l'une et l'autre entraînent inconscience de la *comprésence* réciproque avec Dieu[3]. C'est pourquoi ce sont des gens qui dorment, tandis que celui qui est *comprésent* à la Présence divine est un Veilleur, un Éveillé (un *Egregoros*[4]); son degré d'éveil est en fonction de sa *comprésence* réciproque avec Dieu.

À leur tour, les habitants de l'intermonde *(barzakh)* sont aussi des gens qui dorment, bien que leur sommeil soit plus léger que celui de certaines gens de notre monde. Ils sont en effet tout occupés par un tourment ou par une douceur qui sont à la fois quelque chose qui *est* eux-mêmes, procède d'eux-mêmes, et quelque chose *dans quoi* ils sont eux-mêmes. Or, cela aussi est un sommeil, parce qu'ils sont pour autant distraits et inconscients de Dieu. De même les hommes du Dernier Jour, car bien qu'ils stationnent devant Dieu pour la « reddition des comptes », ils n'en sont pas moins *avec* leur « reddition des comptes », ils ne sont pas *comprésents* avec Dieu. Et c'est là un sommeil, parce que c'est une inconscience. Cependant leur sommeil est plus léger que celui des habitants de l'intermonde. Ainsi en est-il même pour les habitants du paradis et plus encore pour les habitants de l'enfer. Les premiers sont *avec* la douceur qu'ils éprouvent; les seconds sont *avec* le tourment qu'ils éprouvent. Et cela encore, c'est être inconscient de Dieu. C'est un sommeil, ce n'est pas un état de veille. Cependant le sommeil des habitants du paradis est plus léger que celui des hommes du Dernier Jour.

Ainsi donc pour tous ce sommeil est comme une loi de nature, en ce sens que chacun des habitants de tous les univers, tout en étant en un certain sens *comprésent* avec l'Être divin en tant que tel, puisque celui-ci est *comprésent* avec l'être dans sa totalité — il est celui qui dit de lui-même : « Il est *avec* vous où que vous soyez (57 : 4) » — cependant tous ne sont *comprésents* avec lui qu'en songe, non pas à l'état de veille consciente.

C'est pourquoi il n'y a d'éveil et d'état de veille que pour les habitants d'AL-A'RÂF et pour ceux qui sont dans la « région des dunes[5] ». Car ceux-là sont en *comprésence* réciproque avec Dieu, et leur degré d'éveil est en proportion de la théophanie qui leur est manifestée. À celui qui en raison d'une prédisposition divine obtient de Dieu, dès ce monde, ce qui ne se produit que plus tard dans la « région des dunes » pour les habitants du paradis[6], à celui-là Dieu s'est montré et il le connaît. C'est alors un Veilleur *(Yaqzân*, un *Egregoros)*. Et c'est à cause de cela que le prince de

tous les Spirituels qui ont atteint cette demeure a proclamé que les hommes sommeillent. C'est parce qu'il était lui-même un Veilleur, et qu'il savait. Lors donc que tu as compris que les habitants de chacun des univers sont sous la loi du sommeil, prononce que tous ces univers sont autant d'images imaginées, parce que le songe est le monde de l'imagination. »

2. Le voyage de l'Étranger et l'entretien avec Khezr.

« L'Étranger désigné sous le nom d'*Esprit*[7] voyagea jusqu'à ce qu'il eut atteint le pays que l'on désigne comme le pays de *Yûh*[8]. Lorsqu'il eut atteint ce Ciel, il frappa à la porte du seuil interdit. Une voix lui demanda : « Qui es-tu, toi, l'amoureux qui frappes à la porte? » Il répondit : « Un fidèle d'amour séparé des siens. J'ai été banni de votre pays. Je me suis éloigné de vos pareils. J'ai été lié dans les entraves de la hauteur et de la profondeur, de la longueur et de la largeur. J'ai été emprisonné dans la geôle du Feu et de l'Eau, de l'Air et de la Terre[9]. Mais voici qu'ayant brisé mes liens, je me mis à chercher comment m'échapper de la prison dans laquelle j'étais resté... »

« Alors il se trouva en présence d'un personnage à la blanche chevelure, qui lui dit : « Sache que le monde où tu rentres est le monde du Mystère (*'âlam al-ghayb,* le monde du suprasensible). Les hommes lui appartenant[10] sont en grand nombre; ils sont délicatement secourables, ils disposent de moyens puissants, ils fournissent longue carrière. Celui qui aspire à les rejoindre et à se présenter à eux, doit revêtir leur mise somptueuse et se parfumer de leur suave parfum.

— Où me procurerai-je ces vêtements? Où vend-on de ces parfums?

— Les vêtements, on les trouve au marché du sésame resté en surplus de l'argile d'Adam[11]. Quant aux parfums, on les obtient dans la Terre de l'Imagination.

Si tu préfères, tu peux intervertir cette explication : dans ce cas emprunte le vêtement au tissage de l'Imagination et le parfum à la Terre du sésame. Car, à coup sûr, ce sont deux frères (ou deux « sœurs ») appartenant l'un et l'autre au même monde que l'on désigne comme monde du Mystère ou du suprasensible[12].

« Alors je m'en allai tout d'abord vers la Terre de la Perfection, la mine originelle de la Beauté, celle que pour plusieurs de ses aspects on désigne comme « monde de l'Imagination ». Là même je me dirigeai vers un personnage d'une condition sublime, d'un rang élevé, au pouvoir souverain. Il portait un nom : « Esprit de l'Imagination » *(Rûh al-khayâl)* et un surnom : « Esprit du paradis » *(Rûh al-jinân)*. Lorsque je l'eus salué et me fus arrêté respectueusement devant lui, il me répondit en multipliant les souhaits

de bienvenue. Je lui dis : « Ô mon seigneur, qu'est-ce que ce monde que l'on désigne comme le sésame resté en surplus de l'argile d'Adam[13]? – C'est, me dit-il, le monde subtil, un monde à jamais impérissable, un lieu qui ne passe pas avec la succession des nuits et des jours. Dieu l'a créé de cette argile; il a prélevé cette graine dans l'ensemble de la pâte, puis il l'a investie d'une autorité qui s'étend absolument à tout, à ce qui est grand comme à ce qui est humble... [14]. C'est une Terre où l'impossible devient possible, où l'on contemple avec les sens les pures figures de l'Imagination.

– Trouverai-je un chemin qui conduise à ce séjour extraordinaire, à ce monde étrange?

– Certes! Lorsque ton imagination active aura atteint toute sa perfection et toute sa plénitude, ta capacité s'étendra jusqu'à rendre possible l'impossible, jusqu'à contempler sous une espèce sensible les réalités suprasensibles de l'Imagination, jusqu'à comprendre les indications allusives et déchiffrer le secret des points diacritiques des lettres. Alors de ces mêmes réalités suprasensibles, tu te seras tissé un vêtement; lorsque tu l'auras revêtu, ouvre-toi vers le sésame une porte d'accès.

– Ô mon seigneur, je satisfais aux conditions, car je suis d'ores et déjà lié par le câble du pacte conclu. Je sais déjà, par révélation et découverte personnelles, que le monde des pures Entités spirituelles est plus manifeste et plus fort que le monde perçu par les sens, tant pour l'expérience intime que pour l'intuition visionnaire.

Alors, après un murmure, il fit un signe de la main, et voici que je me trouvai en la Terre du sésame... [15].

... Lorsque j'eus pénétré dans cette Terre merveilleuse et me fus parfumé de ses parfums à la suavité étrange, lorsque j'en eus contemplé les merveilles et les étrangetés, des choses si belles et si rares qu'elles ne vous sont pas encore venues à la pensée et qu'on ne peut les voir ni dans notre monde ni même dans notre monde imaginable, je cherchai à monter jusqu'au monde du Mystère.

À ce moment je retrouvai le shaykh qui avait été mon premier guide, mais je constatai que la pratique du service divin l'avait rendu si gracile qu'il avait l'air d'une pure apparition, et qu'il avait maigri à un tel point que l'on eût jugé la chose impossible. Malgré cela, il avait gardé toute sa force intérieure et la même énergie spirituelle créatrice[16]; il était aussi impétueux et résolu, aussi prompt à s'asseoir et à se dresser, son éclat était comme celui de la pleine lune.

L'ayant salué et lui-même m'ayant rendu ma salutation, je lui dis : « Je veux avoir accès auprès des hommes du monde du Mystère (*rijâl al-ghayb,* les Invisibles, les Surhumains). Je remplis les conditions, il n'y a aucun doute.

— C'est donc, me dit-il, le moment d'entrer; voici venu le temps de rejoindre. Il heurta l'huis avec l'anneau, et la porte qui était restée fermée jusque-là s'ouvrit toute grande. Je pénétrai dans la cité de la Terre merveilleuse; longueur et largeur en sont immenses; les habitants en ont une connaissance de Dieu que ne possède aucune créature. Il n'est point parmi eux d'homme qui se laisse distraire. Le sol en est une pure farine de froment très blanche; le Ciel en est de verte émeraude. Ses habitants sédentaires sont de race pure et de haute noblesse; ils ne reconnaissent d'autre roi que KHEZR (al-Khadir)[17]. Précisément c'est chez lui que je déposai mes effets de voyage. Entré en sa présence, je m'agenouillait et me mis à formuler mes salutations. A son tour il me souhaita la bienvenue, comme le fait un ami à l'égard de son ami. Puis il m'invita à être son commensal, et avec un sourire qui me mettait parfaitement à l'aise, il me dit : « Eh bien! maintenant, dis ce que tu as à dire. »

— Mon seigneur, dis-je, je voudrais t'interroger sur ton cas sublime, sur ta condition si difficile à concevoir que nos propos s'emmêlent à vouloir la décrire, bien que les gens s'y obstinent à l'aveuglette.

— Je suis, me dit-il[18], la réalité transcendante, et je suis le fil ténu qui la rend toute proche[19]. Je suis le secret de l'homme dans son acte d'exister, et je suis cet invisible (*al-bâtin*, l'*absconditum*, l'ésotérique) qui est l'objet de l'adoration. Je suis le rouleau qui recèle les Essences, et je suis la multitude des fils ténus lancés en médiateurs. Je suis le shaykh à la nature divine, et je suis le gardien du monde de la nature humaine[20]. Je me fais représentation dans chaque concept, et je me fais manifestation dans chaque demeure. Je m'épiphanise par toute forme, et je fais paraître un « signe » dans chaque sourate. Mon cas, c'est d'être l'ésotérique, l'insolite. Ma situation c'est d'être l'Étranger, le voyageur. Mon séjour à demeure est la montagne de *Qâf*[21]. Mon lieu de halte est l'*A'râf*[22]. Je suis celui qui stationne au confluent des deux mers, celui qui plonge dans le fleuve du *Où*, celui qui s'abreuve à la source de la source[23]. Je suis le guide du poisson dans la mer de la divinité[24]. Je suis le secret de l'embryon, et déjà je porte l'adolescent. Je suis l'initiateur de Moïse[25]. Je suis le Premier et le Dernier point diacritique[26]. Je suis le Pôle unique qui totalise. Je suis la Lumière qui scintille. Je suis la pleine lune qui se lève. Je suis la parole qui tranche. Je suis l'éblouissement des consciences. Je suis le désir des chercheurs. N'arrive jusqu'à moi et ne trouve accès auprès de moi que l'Homme Parfait *(al-insân al-kâmil)*, l'Esprit qui a rejoint. Quant à tous les autres, mon rang est bien au-dessus du séjour où ils se sont établis. Ils n'ont de moi aucune connaissance; ils ne voient de moi aucun vestige. En revanche, leur croyance

dogmatique prend forme pour eux dans quelqu'une des formes de religion professées par les hommes. Ils s'affublent de mon nom; ils peignent sur leur joue mon emblème. Alors l'ignorant, l'inexpérimenté, y arrête son regard, et il s'imagine que c'est bien cela qui porte le nom de KHEZR. Mais qu'en est-il de cela par rapport à moi, qu'ai-je à faire avec cela? Ou plutôt, qu'est-ce que cette pauvre coupe par rapport à ma jarre? À moins de dire, il est vrai, que cela aussi est une goutte de mon océan, ou une heure de mon éternité, puisque la réalité en est faite d'un fil ténu d'entre mes ténuités [27], et que le sentier suivi par ceux-là est une voie parmi mes voies. Alors, en ce sens, je suis aussi cette étoile fallacieuse.

– Quel est le signe distinctif, lui demandai-je alors, l'emblème de celui qui arrive jusqu'à toi, de celui qui prend demeure en tes parvis à proximité de toi?

– Son signe distinctif, me dit-il, est celé dans la science de la puissance créatrice, la haute connaissance en est involuée dans la science de l'essencification des Essences.

Puis, je l'interrogeai sur les différentes catégories des « hommes de l'Invisible » (*rijâl al-ghayb,* ceux du monde du Mystère) [28].

– Il en est parmi eux, me dit-il, qui sont des Adamites, et il en est parmi eux qui sont de pures entités spirituelles. Ils forment six catégories différant entre elles quant à leur rang.

La première catégorie est celle qui a la précellence; ce sont les Parfaits, les grands Initiés qui suivent les traces des prophètes [29] et qui restent invisibles aux créatures de ce monde, parce qu'ils sont cachés dans le Mystère qui est désigné comme le plan auquel s'est intronisé le Miséricordieux [30]. On ne les connaît pas, on ne peut les décrire, bien qu'ils soient des Adamites.

La seconde catégorie, ce sont les familiers des plans suprasensibles, les Esprits qui les cœurs [30 a]. Le Guide inspirent spirituel se manifeste en prenant leur forme, pour que les humains soient par eux conduits à la perfection quant à l'intérieur et quant à l'extérieur. Ce sont des Esprits; ce sont, pour ainsi dire, de pures formes apparitionnelles, étant donné leur faculté de produire d'eux-mêmes une représentation visuelle. Ils voyagent, prenant leur départ de ce monde visible; ils atteignent jusqu'au champ du mystère de l'être. Ensuite, il arrive que de l'état occulté ils passent à l'état visible. Leur respir est tout entier un service divin. Ce sont les piliers de la Terre [31], veillant pour Dieu à la tradition et aux préceptes.

La troisième catégorie, ce sont les Anges de l'inspiration et des impulsions qui, la nuit, visitent les Initiés et s'entretiennent avec les Spirituels; ils ne se montrent pas dans le monde de la perception sensible; ils ne sont pas connus du commun des hommes.

La quatrième catégorie, ce sont les hommes des psaumes confidentiels au long de leurs extases. Ils sont perpétuellement hors de leur monde. Si jamais on les rencontre, c'est toujours en un autre lieu que celui où ils étaient censés se trouver. Ils se manifestent aux autres hommes en prenant forme dans le monde de la perception sensible. Quand il arrive aux Spirituels de les rencontrer à ces détours, ceux-là les initient aux mystères de l'invisible et les informent des réalités tenues secrètes.

La cinquième catégorie ce sont les hommes des landes sauvages; ce sont les privilégiés dans le monde. Ils sont une race des Adamites, ils peuvent se rendre visibles aux humains, puis ils s'occultent. On s'adresse à eux, ils répondent. Le plus souvent, leurs demeures sont dans les montagnes et dans les déserts, dans les lits des torrents ou sur les berges des fleuves. Toutefois il en est parmi eux qui sont des sédentaires; ils choisissent alors parmi les cités quelque demeure dont ils font leur résidence d'élection; mais pas plus qu'elle ne répond pour eux à l'ambition d'un désir, elle n'est un lieu où ils mettraient leur confiance.

La sixième catégorie, ce sont ceux qui ressemblent aux inspirations soudaines de la pensée, sans rien de commun avec les suggestions démoniaques. Ce sont des enfants qui ont pour père le discours mental et pour mère l'imagination active. On ne prête guère attention à leurs dires; leurs semblables n'inspirent pas d'ardent désir. Ils sont entre le faux et le vrai; ce sont à la fois des gens qui ont soulevé le Voile et des gens qui restent devant le Voile. « Et Dieu est le Vrai, il guide sur la Voie (33 : 4). » « Près de lui est l'archétype du Livre (13 : 39, *Omm al-Kitâb,* « la mère du Livre »). »

1. Pour le contexte de cette sentence du Prophète, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabi,* 2ᵉ édition, pp. 185-189.

2. C'est-à-dire *al-Kathîb;* sur ce lieu de l'autre monde, cf. notre avant-propos au présent texte, *in fine.*

3. Pour désigner cet état de *comprésence,* il faudrait dire *consens* (de *consum,* comme *praesens* vient de *praesum*); cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2ᵉ édition, p. 293 la note 301, et *En Islam iranien...* t. I, pp. 292, 324, 325. L'idée connotée est celle d'un appel, d'une exigence réciproque, d'une interdépendance, comme celle du seigneur *(rabb)* et de celui dont il est le seigneur *(marbûb),* et sans lequel il ne serait pas ce seigneur; connaturalité réciproque de « ce qui se montre » et de « celui à qui la chose se montre », du Donateur des données et de celui à qui et pour qui elles sont données. Être un Veilleur, c'est être « au présent » de cette *comprésence,* non pas être *présent avec* quelque chose ou quelqu'un d'*autre.*

4. Le Veilleur, l'Éveillé, c'est le *Montabih,* le *Yaqzân,* mot qui figure précisément dans le nom du héros d'un des romans mystiques d'Avicenne, *Hayy ibn Yaqzân,* et qui est l'équivalent littéral du grec *Egregoros,* cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire,* Paris, 1954, vol. I, pp. 73-76. Le concept d'*Egregoros* a été « réactivé » de nos jours par Étienne Souriau, dans son livre *L'Ombre de Dieu,* Paris, 1955.

5 et 6. Cf. l'avant-propos du présent texte.

7. Dans ce motif de l'Étranger on retrouve un motif gnostique caractéristique, la note

fondamentale du « Récit de l'exil occidental » de Sohravardî aussi bien que du « Chant de la Perle » des *Actes de Thomas*. Voir *En Islam iranien*... tome II, pp. 266 ss. Pour d'autres déclarations de Gîlî explicitant son concept de l'Esprit, cf. les textes cités dans notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e édition, p. 188 et pp. 288-289, les notes 273 et 274.

8. Sur le pays de *Yûh*, cf. ci-dessus, art. II, note 13.

9. C'est-à-dire emprisonné dans le monde des Éléments, de l'espace sensible dont il faut sortir pour atteindre l'étendue non sensible, imaginale, du pays de Yûh; atteinte postulant, comme dans tous les passages similaires de nos auteurs, que l'on peut sortir de l'espace sans sortir de l'étendue.

10. Sur les « hommes du mystère », les Invisibles, formant le thème final du présent chapitre, cf. ci-dessous. n. 28.

11. Sur le sésame « resté en surplus de l'argile d'Adam », cf. ci-dessus, art. II, le texte d'Ibn 'Arabî.

12. Cette phrase semble insérée par l'auteur lui-même dans la trame du récit, lequel reprend immédiatement après, à la première personne. Relever la réciprocité, expressément soulignée, entre les deux notions : Terre de l'Imagination et Terre du sésame.

13. Cf. ci-dessus, art. II, le texte d'Ibn 'Arabî.

14. Ici une nouvelle incidente glissée par l'auteur, que nous avons préféré reporter en note pour plus de clarté : « C'est elle que nous interprétons dans le présent livre; c'est sur elle que nous ouvrons cette porte. »

15. Ici, un poème de 15 distiques, reprenant le thème déjà développé par Ibn 'Arabî : la Terre du sésame, dont le palmier est le symbole, est la sœur d'Adam, c'est-à-dire de l'homme, ou plutôt la fille de son secret (cf. ci-dessus, avant-propos de l'art. II).

16. Sur la *himma*, l'*enthymêsis*, puissance créatrice du cœur, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e édition, pp. 171 ss.

17. Sur le prophète Khezr, cf. *ibid.*, pp. 48 ss., et ci-dessus, avant-propos au présent texte, sa souveraineté sur la « Terre des âmes » (le « paradis hyperboréen »), qui est celle-là même dont il s'agit ici.

18. Pour comprendre ici les mystérieuses et paradoxales déclarations de Khezr (Khadir) sur lui-même, il est opportun de se rappeler qu'une fraction du soufisme shî'ite duodécimain l'identifia avec l'Imâm caché (le XIIe Imâm). Certaines de ces déclarations rappellent, voire reproduisent, quelques-unes de celles qui figurent dans certains prônes attribués au Ier Imâm : la pleine lune, la parole qui tranche, le *pôle* auquel se rattache toute la hiérarchie des Invisibles. Elles sont de celles où se révèlent les affinités de l'imâmologie shî'ite avec une christologie gnostique. La *coincidentia oppositorum* (*Deus absconditus : Deus revelatus; Lâhût : Nâsût;* ésotérique : exotérique) se résout dans la personne de l'Imâm qui est non pas Incarnation (union hypostatique) mais théophanie (cf. les textes shaykhis cités ci-dessous : c'est « en Hûrqalyâ » qu'est perçue la personne théophanique de l'Imâm, non pas dans les données empiriques de l'évidence commune). Voir *En Islam iranien*... tome IV, index, et *Archange empourpré*, index, s. v. Khezr (Khadir).

19. La *raqîqa*, c'est l'intermédiaire subtil (le fil ténu) qui unit deux choses, c'est comme le dépliement du lien qui relie Dieu à l'homme, Sprenger, *Dictionary* 582, cit. in H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden, 1919, p. 72, n. 1 (comparer ci-dessus le texte de l'art. II *in fine*).

20. *Lâhût* et *Nâsût :* Divinité et humanité, termes classiques de l'imâmologie shî'ite (cf. ci-dessus, n. 18).

21. Sur la montagne de Qâf, cf. ci-dessus Ire partie, chap. II, § 2.

22. Sur *al-A'râf*, cf. l'avant-propos et le texte précédent du présent article. Ici le secret d'*al-A'râf* se révèle comme le séjour de Khezr, et partant comme l'intermonde *(barzakh)* reliant le divin *(lâhût)* et l'humain *(nâsût)*. Voir aussi *En Islam iranien*... tome IV, index s.v. *A'râf*.

23. Ici vient toute une série de références allusives à la sourate 18 (la Caverne, c'est-à-dire celle des Sept Dormants). 18 : 59-60 (le confluent des deux mers); 18 : 64 (Khezr s'y trouve). Les symboles s'enchaînent ici comme une progression d'accords; que l'on dise *al-A'râf* ou *Hûrqalyâ*, c'est le confluent des deux mers, c'est-à-dire du *lâhût* et du *nâsût;* c'est pourquoi Khezr s'y trouve avec les *rijâl al-ghayb*, les « hommes de l'Invisible », les « hommes d'al-A'râf » (les Imâms et les leurs); c'est pourquoi d'un côté il plonge dans le fleuve du *Où* (le *nâsût*, les dimensions de l'espace sensible) et de l'autre s'abreuve à la source (le *lâhût*), thème le plus fréquent dans l'iconographie de Khezr.

24. Cf. sourate 18 : 60 (et dans le « Récit de l'Exil occidental » de Sohravardî le sym-

bole des poissons typifiant les pèlerins qui ont trouvé leur chemin jusqu'au lac que surplombe le Sinaï mystique). Voir *En Islam iranien...* tome II, p. 292.

25. Cf. tout l'épisode de la sourate 18, où Khezr apparaît comme l'initiateur de Moïse, et par là même investi d'un charisme supérieur à celui des prophètes (idée particulièrement retenue dans certains cercles soufis imâmites).

26. Allusion aux secrets de l' « alphabet philosophique »; sur ce point l'imâmologie shî'ite a même opéré une transposition littérale d'un épisode bien connu des Évangiles de l'Enfance, le jeune Imâm Moh. Bâqir (le Ve Imâm) se trouvant substitué à Jésus, cf. notre étude *De la gnose antique à la gnose ismaélienne* (XII. Congresso Volta, Roma, 1956), p. 121. Il s'agit de l'épisode sur lequel s'ouvre le traité proto-ismaélien en persan intitulé *Omm al-Kitâb* (La Mère ou l'archétype du Livre). Voir *En Islam iranien...* tome I, p. 206 n. 169, et E. F. Tijdens, *Der mythologisch-gnostische Hintergrund des « Umm al-Kitâb »*, in « Acta Iranica » 16, Téhéran-Liège, 1977, pp. 275 ss.

27. Sur cette notion, cf. ci-dessus n. 19, et comparer avec notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 151 ss., le « Dieu créé dans les croyances ».

28. Un des thèmes les plus importants de la théosophie ésotérique du soufisme. Ce qu'en dit ici 'A. K. Gîlî est d'autant plus difficile à fixer et à traduire qu'il tend simultanément à une phénoménologie de la présence de ces Invisibles pour les adeptes (leurs formes apparitionnelles) et à une description de leur manière d'être en eux-mêmes, le tout en allusions symboliques valant pour l'un et l'autre plan. À titre de brève indication concernant la hiérarchie de ces Initiés *(Awliyâ)*, rappelons simplement ce *hadîth* : « Dieu possède sur la Terre trois cents *yeux* ou *personnes* dont le cœur est conforme au cœur d'Adam (les 300 *Noqabâ*); quarante dont le cœur est conforme au cœur de Moïse (les 40 *Nojabâ*); sept dont le cœur est conforme au cœur d'Abraham (les 7 *Abdâl*); cinq dont le cœur est conforme au cœur de Gabriel; trois dont le corps est conforme au cœur de Michaël; *un* dont le cœur est conforme au cœur de Séraphiel (le *pôle*, en termes shî'ites l'Imâm caché). » Pour le contexte, voir *En Islam iranien...* tome IV, index s. v. Abdâl, Nojabâ, Noqabâ. Mais il y a bien des variantes: au lieu du groupe des *cinq*, le groupe des *quatre Awtâd* (ci-dessous n. 31), et les six catégories de Gîlî n'ont pas forcément à être mises en correspondance exacte avec celles énumérées ci-dessus.

29. Sur la relation entre *nobowwat* et *walâyat*, cycle de la prophétie et cycle de l'Initiation, voir *En Islam iranien...* tome IV, index s. v. cycle de la *nobowwat*, cycle de la *walâyat*.

30. Allusion au verset qorânique 7 : 52.

30*a*. Littéralement les « vases », réceptacles *(al-awânî)*. Le grand mystique Hakîm Termedhî, dans son *Ithbât al-'ilal* rapporte un *hadîth* où il est dit : « Il est pour Dieu sur terre certains *vases*, oui! les cœurs (des spirituels). » (Communication de M. Osman Yahya.)

31. Les *Awtâd al-Ard*. Si l'expression de Gîlî doit être prise ici au sens rigoureux, elle réfère aux quatre *Awtâd* disposés autour du *pôle*. De même que la hiérarchie décrite ci-dessus (n. 28) est en correspondance avec un symbolisme astronomique, de même l'idée des quatre *Awtâd* (« piliers ») suppose l'homologation du cosmos spirituel à une vision du ciel comme d'une tente reposant sur quatre « piquets », le *pôle* au centre figurant le support de l'ensemble. En tout cas, ce qui est dit ici de la situation des quatre *Awtâd* correspond bien à celle que Khezr, leur *pôle*, a donnée précédemment de lui-même. Cf. *Homme de lumière*, 2e édition, pp. 78-94.

V

SHAMSODDÎN MOHAMMAD LÂHÎJÎ
(ob. 918/1506)

Jâbalqâ et Jâbarsâ.

Extrait du commentaire en persan de la *Roseraie du Mystère (Golshan-e Râz)*, poème mystique de Mahmûd Shabestarî (ob. 720/1320). Éd. Kayvân Samî'î, Téhéran, 1958, pp. 134-136.

« DANS les récits et livres d'histoire traditionnels, on trouve mentionné que JÂBALQÂ est une cité immensément grande, située à l'Orient, tandis que JÂBARSÂ est une cité aussi vaste et spacieuse, située à l'Occident, à l'opposite de Jâbalqâ. Les maîtres en herméneutique des symboles ont développé là-dessus de multiples propos. Quant à l'idée personnelle que je me suis faite sur ce point, en toute indépendance d'esprit, elle se résume à deux choses que je me borne à indiquer ici.

En premier lieu il y a ceci : Jâbalqâ est le *mundus imaginalis* situé du côté oriental, lequel est tourné vers les entités spirituelles; c'est l'intermonde *(barzakh)* entre le suprasensible et le monde visible aux sens. Il contient toutes les Formes imaginales de l'univers; c'est donc nécessairement une cité immense. Jâbarsâ, du côté occidental, est le *mundus imaginalis,* l'intermonde dans lequel sont les Esprits lorsqu'ils ont quitté le mode d'existence terrestre[1]. Là même existent les Formes imaginales de toutes les œuvres accomplies, de tous les comportements moraux et actions bonnes ou mauvaises, Formes qui ont été acquises au cours de l'existence terrestre, comme l'attestent les versets qorâniques et nos *hadîth.* Jâbarsâ est donc l'intermonde situé du côté occidental, lequel est tourné vers les corps matériels; c'est nécessairement aussi une cité immense, faisant vis-à-vis à Jâbalqâ. La structure de Jâbalqâ est plus subtile et plus pure, puisque la structure de Jâbarsâ, étant en fonction des œuvres produites et des comportements moraux

acquis dans le mode d'existence terrestre, se trouve en grande partie constituée par des formes et figures enténébrées.

La plupart des gens se représentent que ces deux intermondes *(barzakh)* n'en font qu'un. Il importe cependant de reconnaître que l'intermonde dans lequel se trouvent les Esprits après s'être séparés de l'existence terrestre, est différent de l'intermonde qui s'étend entre les pures entités spirituelles et les corps matériels. C'est qu'en effet d'une part les degrés descendants, d'autre part les degrés ascendants de l'être, forment ensemble un cycle, dont on ne peut se représenter que le point final rejoigne le point initial autrement que par un mouvement de révolution complète. L'intermonde (Jâbalqâ) qui précède la sphère d'existence terrestre, fait partie de la série des degrés descendants de l'être; par rapport à l'existence terrestre, cet intermonde a priorité et antériorité, tandis que celui qui succède à l'existence terrestre (Jâbarsâ) fait partie des degrés ascendants; par rapport à l'existence terrestre, son rang est ultérieur et postérieur.

En outre, les formes que rejoignent les Esprits dans le second intermonde sont les formes de leurs œuvres, les résultantes de leurs actes, des habitudes acquises et des comportements réalisés par eux dans le monde terrestre. Or, il n'en est pas ainsi des Formes imaginales du premier intermonde; il y a donc une différence bien nette entre l'un et l'autre. En revanche, les deux intermondes ont en commun d'être deux univers spirituels, d'avoir pour substance la lumière, d'être immatériels, de contenir les Formes imaginales de l'univers.

Shaykh Dâwûd Qaysarî insiste sur les pages où le shaykh Mohyîddîn Ibn 'Arabî, dans son livre des « Conquêtes spirituelles de La Mekke[2] », déclare nettement que sans aucun doute le second intermonde est autre que le premier, et désigne celui-ci comme le mystère du Possible (ou du Futurible), tandis qu'il désigne le second comme mystère de l'Impossible (ou de l'Irréversible). Ces deux dénominations signifient que si d'une part il est possible que toute forme ou figure imaginale existant dans le premier intermonde vienne à être manifestée dans le monde visible, en revanche il est d'autre part impossible qu'une Forme transférée dans le second intermonde revienne au monde visible, sinon dans le *saeculum venturum.* Chez les mystiques visionnaires, nombreux sont ceux à qui les Formes imaginales du premier intermonde se manifestent en apparitions, et qui ont ainsi prescience d'événements en notre monde. Mais seul un petit nombre de visionnaires ont connaissance de l'état posthume de ceux qui sont partis.

En second lieu je voudrais indiquer ceci. La cité de Jâbalqâ étant le plan divin marqué par le « confluent des deux mers[3] », c'est-à-dire le confluent du mode d'être nécessaire et du mode

d'être possible, on peut comprendre qu'y soient contenues les Formes imaginales de l'universalité des choses et des êtres, à tous leurs degrés : généraux et individuels, subtils et denses, œuvres et actions, manières d'être et manières de faire, mouvements et repos. On peut comprendre qu'elle englobe tout ce qui fut et tout ce qui sera, et que pour cette raison elle est située à l'Orient, parce qu'au-delà il y a le degré de l'En-soi divin, sans qu'il y ait de solution de continuité entre les deux. Les soleils, les lunes et les étoiles, qui sont les Noms divins, les qualifications et les heccéités éternelles, se lèvent à l'Orient qui est l'En-soi divin, et de là projettent leur splendeur. En revanche la cité de Jâbarsâ, c'est le monde de l'homme, lequel est le lieu épiphanique de l'universalité des contenus des Noms divins et de toutes les essences de l'être. Tout ce qui se lève à l'Orient de l'En-soi divin, finit par décliner au couchant de la réalité humaine et par s'occulter en la forme de l'existence humaine. Comme l'a dit un poète : « Qu'il y ait un Occident, nous voici devenus les occidents des mystères. Qu'il n'y ait pas d'Occident, nous voici devenus les orients des lumières. »

Bref, Jâbalqâ et Jâbarsâ sont deux villes immenses se faisant face l'une à l'autre, et en vérité la multitude des créatures qui peuplent l'une et l'autre, est sans limite. Et comme chacun des mondes a respectivement son Orient et son Occident, l'auteur de la *Roseraie du Mystère* déclare : « Médite conjointement les Orients et les Occidents[4], alors que notre monde ici-bas n'a pourtant qu'un seul de chacun. »

Sache que le monde de la « Déité » est, par rapport au monde de la « condition seigneuriale *(robûbîyâ)*[5] », un Orient duquel l'Émanation primordiale effuse sur ce monde de la condition seigneuriale. Et le monde de la condition seigneuriale est un Orient par rapport à l'intermonde des Formes imaginales, et le monde des Formes imaginales est un Orient par rapport au monde sensible. De chacun de ces Orients l'Émanation divine effuse sur le monde qui est au-dessous de lui. À son tour, chacun des univers, chacun des degrés d'être, chacun des individus, est un Orient duquel se lève le soleil d'un Nom d'entre les Noms divins. Le cœur humain, parce qu'il récapitule toutes les formes de fonction épiphanique, possède des centaines, voire des centaines de milliers d'Orients et plus encore, et tous les astres qui sont les Noms divins se lèvent et resplendissent par ces Orients. Mais vis-à-vis de chacun il y a aussi un Occident. Merveilles et étrangetés du cœur humain que nul ne peut voir, hormis les pèlerins de l'esprit qui sont les hommes au cœur pur[6]. »

1. Aussi bien est-ce en Jâbarsâ que Sohravardî déclare avoir eu son entretien avec l'apparition de *Magister primus* Aristote, cf. ci-dessus, art. I, texte *b*.

2. L'auteur a ici en vue les pages de Dâwûd Qaysarî que l'on aura pu lire précédemment ici même, cf. ci-dessus, art. III, n. 9.

3. Allusion au verset qorânique 18 : 59. Comme on l'a vu précédemment (ci-dessus, art. IV, n. 23), c'est à ce « confluent des deux mers » que se trouve Khezr, le souverain du pays de Yûh, de la « Terre des Âmes », des Veilleurs d'*al-A'râf*, dans l'entre-deux : entre *lâhût* et *nâsût*.

4. Allusion aux versets qorâniques 7 : 136 et 70 : 40.

5. Sur cette distinction entre le plan de la déité et le plan des Noms ou personnalisations divines qui sont respectivement, pour chaque créature, le Seigneur divin personnalisé et personnel *(rabb)* de cette créature, à qui la divinité se manifeste sous la forme de ce Nom, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2ᵉ édition, index s.v. *robûbîya, sirr al-robûbîya* (le secret de l'interdépendance entre *Rabb* et *marbûb*).

6. On voit ainsi comment le sens traditionnel de Jâbalqâ et Jâbarsâ fructifie chez Lâhîjî en une expérience très personnelle, que modalise une notion de l'Orient qui est finalement celle de Sohravardî. Chaque univers, chaque individu, ont leur Jâbalqâ et leur Jâbarsâ, leur Orient et leur Occident, leur dimension de lumière et leur dimension d'ombre. Franchir celle-ci, c'est, selon l'expression du poète cité ci-dessus dans le texte, devenir soi-même un « orient des lumières ».

VI

SADRODDÎN SHÎRÂZÎ (MOLLÂ SADRÂ)
(ob. 1050/1640)

Spissitudo spiritualis.

Extrait du « Livre de la Théosophie du Trône » *(Kitâb al-Hikmat al-'arshîya),* Téhéran, 1315 h., pp. 148, 151-155, 195-198. Ce livre a été l'objet de plusieurs commentaires, notamment le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (Tabrîz 1278 h., ici pp. 182-202, 325-334) dont on pourra lire ci-dessous (art. IX) quelques extraits [1].

Le terme de *spissitudo spiritualis* (condensation ou consistance spirituelle) a été proposé par Henry More dans son *Enchiridion metaphysicum* (Londres, 1671) pour désigner la « quatrième dimension » *(quarta dimensio)* dont la notion s'imposait à lui, une fois opérée la distinction entre le concept d'espace (celui du *locus supracaelestis*) et le concept de matière. L'expression nous a semblé tout indiquée pour thématiser les pages suivantes de Mollâ Sadrâ. Elle fait apparaître une affinité, non surprenante, entre « Platoniciens de Cambridge » et « Platoniciens de Perse », sur laquelle il y aura lieu de revenir ailleurs.

« Tout ce que l'homme se représente, tout ce qu'il perçoit en réalité, de quelque perception qu'il s'agisse, intelligible ou sensible, en ce monde-ci ou dans l'au-delà, tout cela ce sont autant de choses inséparables de lui-même, indissociables de son moi essentiel. Mieux dit encore, ce qui est pour lui essentiellement objet de perception, c'est quelque chose qui existe en lui-même, non point en quelque chose d'autre. Nous avons déjà eu occasion de dire que ce qui est essentiellement objet de la perception visuelle, quand on perçoit le ciel, la terre ou n'importe quoi d'autre, ce ne sont pas les formes extérieures existant dans des données matérielles objectives, comme trouvées dans les dimensions de ce monde.

Il est vrai qu'à l'aube de la conscience chez l'homme, la percep-

tion de l'âme requiert le concours des organes matériels (l'œil, l'oreille, etc.); elle requiert aussi que la position des objets satisfasse à certains rapports, cela parce que la perception est encore en puissance dans l'être de l'homme comme sujet sentant. Il faut alors qu'il soit placé dans une perspective convenable et que soient remplies les conditions particulières à l'organe de perception par rapport à l'objet matériel. Mais celui-ci n'est jamais que l'objet perçu *par accident;* il n'est en fait qu'une forme extérieure imitant, exemplifiant, la forme qui est présente dans l'âme (sa forme imaginale dans le *Malakût*), laquelle est *essentiellement* l'objet de la perception. C'est pourquoi, lorsque la perception s'est produite de cette manière une ou plusieurs fois, très souvent l'âme peut contempler la forme d'une chose dans son propre monde à elle, sans avoir besoin de l'intermédiaire d'un objet matériel extérieur. Dans l'état *post mortem,* il n'y a plus d'obstacle empêchant l'âme de percevoir tout ce qu'elle sent et perçoit, sans l'intermédiaire d'une donnée matérielle extérieure ni d'un organe corporel n'appartenant ni au monde de l'âme ni à la vraie réalité de l'âme...

... De toutes les réalités que l'homme voit et contemple dans l'*outremonde,* celles qui sont délectables, comme les houris, les châteaux, les jardins, les plantes verdoyantes et les courants d'eau vive, aussi bien que leurs contraires, les espèces effroyables qui constituent l'Enfer, de toutes ces réalités il n'en est aucune qui soit extrinsèque à lui-même, à l'essence même de son âme, aucune n'est distincte ni séparable de son propre acte d'exister. Leur réalité substantielle à toutes est plus forte, leur fixation mieux assurée, leur essence plus stable, qu'il n'en va pour les formes matérielles de notre monde sensible en proie au renouvellement et au changement incessant. Que personne donc ne se croie en droit d'interroger sur le lieu, le *situs* et la direction de ces réalités, voire de demander si elles sont à l'intérieur ou à l'extérieur de notre cosmos, si elles sont au-dessus de la Sphère des Sphères qui détermine les coordonnées de l'espace sensible, ou bien si elles sont comprises dans les cercles des Cieux, ou bien encore au-dessous des Sphères célestes. La question est inopérante, dès lors que l'on sait qu'il s'agit d'un autre règne d'existence, et qu'il n'y a pas de rapport entre celui-ci et le monde matériel quant au *situs* ni quant à la dimension.

Certes, un *hadîth* bien connu énonce que la Terre du paradis est le firmament (le VIIIe Ciel ou Ciel des constellations), tandis que son « toit » est le Trône du Miséricordieux (la Sphère des Sphères, l'empyrée). Mais ce qu'il faut entendre par là, ce n'est pas le champ astronomique compris dans l'espace de ce monde, entre le Ciel des constellations et le Ciel suprême. Non, il faut entendre

par là ce qui correspond au plan de l'ésotérique de l'un et l'autre Ciel, leur réalité suprasensible, leur entité spirituelle, car le paradis est intérieur à la réalité suprasensible du Ciel.

De même, lorsque l'on dit que le paradis est dans le septième Ciel et l'enfer dans la Terre inférieure, il faut entendre par là quelque chose qui est intérieur, caché sous les voiles de ce monde-ci, car l'*outremonde* est perpétuel, éternel; la douceur en est incessante, la fruition ininterrompue et jamais interdite. Tout ce à quoi l'homme aspire, tout ce qu'il désire, lui est présent instantanément, ou plutôt il faut dire : la représentation de son désir *est* elle-même la présence réelle de son objet. Mais douceur et jouissances sont en fonction des désirs. Paradis et enfer, bien et mal, tout ce qui peut atteindre l'homme et constitue sa rétribution dans l'*outremonde,* n'a pas d'origine ailleurs que dans le moi essentiel de l'homme lui-même, tel que le constituent ses intentions et projets, ses méditations, ses croyances intimes, ses comportements. Le principe n'en peut être quelque chose qui aurait une existence et un *situs* différents de son propre acte d'exister à lui...

... Entre les corps de ce monde-ci et ceux de l'*outremonde* il y a maintes différences quant au mode d'existence corporelle. Chaque corps, dans l'autre monde, est animé; il est vivant par essence; on n'y peut concevoir un corps qui soit dépourvu de vie, à la différence de ce monde-ci où l'on trouve des corps privés de vie et de conscience, et où les corps vivants n'ont jamais qu'une vie accidentelle et éphémère. Les corps de ce monde-ci reçoivent leurs âmes au terme d'un processus qui leur en confère l'aptitude. Les âmes de l'*outremonde* produisent elles-mêmes leur corps suivant l'implication de leur propre exigence. C'est pourquoi ici les corps et les réalités matérielles s'élèvent progressivement, en fonction de leurs aptitudes et de leurs métamorphoses, à la rencontre des âmes, tandis que là-bas s'opère une descente des âmes à la rencontre des corps. Ici la virtualité est chronologiquement antérieure à l'acte, tandis que l'acte précède ontologiquement la virtualité. Là-bas, c'est la virtualité qui est ontologiquement et ontiquement antérieure à l'acte. Ici l'acte est plus noble que la virtualité, parce qu'il en est l'aboutissement. Là-bas, c'est la virtualité qui est plus noble que l'acte, parce que c'est elle qui le produit.

Les corps et les volumes de l'autre monde sont infinis, parce qu'ils ont pour origine les imaginations et les perceptions des âmes, et que les unes et les autres sont infinies. Les preuves établissant que les dimensions sont nécessairement finies ne valent pas pour l'*outremonde;* elles ne valent que pour les dimensions et spatialisations matérielles de ce monde-ci. Cependant il n'y a là-bas ni entassement ni gêne; aucun corps n'est ni à l'extérieur de l'autre, ni à l'intérieur de l'autre. Chaque être humain, bienheureux ou

réprouvé, possède un univers complet, plus vaste à lui seul que ce monde-ci, et qui ne forme jamais par rapport à l'univers d'un autre, comme un autre rang d'une même série, car chacun des bienheureux possède de la série tout entière toute la proportion qu'il désire. C'est ce qui faisait dire au grand mystique Abû Yazîd Bastâmî : « Lors même que le Trône, avec tout ce qu'il contient, entrerait dans un repli des replis du cœur d'Abû Yazîd, Abû Yazîd ne s'en apercevrait pas. »

... Maintenant, quant à la manière dont les actes peuvent prendre corps, les intentions prendre figure, au jour de la résurrection, à titre d'indication concernant la matière de leurs formes, sache ceci. Chaque forme extérieure a un mode d'apparition qui lui est propre dans la demeure de l'âme. Réciproquement, chaque forme intérieure, chaque forme psychique, chaque comportement ou *habitus* enraciné dans l'âme, a un certain mode d'existence extramentale. Ne vois-tu pas que, lorsqu'un corps humide exerce son action sur une matière corporelle apte à recevoir l'humidité, cette matière la reçoit et devient elle-même humide à l'exemple de ce corps, ayant désormais comme lui la même souplesse plastique. En revanche, si elle agit sur une autre matière, par exemple sur l'organe de la perception sensible ou de la perception imaginative, bien que cet organe subisse une action de l'humidité, ce n'est pourtant pas la même action qu'il subit; il ne devient pas humide à l'exemple de ce corps, tout en recevant la *quiddité* de l'humidité, mais sous une autre forme et un autre type. À son tour la faculté intellective de l'homme en reçoit une autre forme et en perçoit un autre mode d'exister et d'apparaître, bien qu'il s'agisse toujours de la même quiddité, à savoir la quiddité de l'humidité et de l'humide.

Voici donc qu'une même quiddité possède trois formes en trois demeures différentes, pour chacune desquelles elle a un mode d'existence propre et un mode d'apparaître déterminé. Arrête ton attention sur la différence de statut que présentent ces trois existences pour une seule et même quiddité, et juge comparativement des configurations différentes que peuvent revêtir chaque réalité idéale et chaque quiddité concrète dans leurs modes d'exister et d'apparaître. Alors ne t'étonne plus si la colère qui est une modalité psychique, lorsqu'elle apparaît en prenant la forme d'une existence extramentale, devient un feu dévorant; ni si la connaissance qui est également une manière d'être de l'âme, lorsqu'elle apparaît en prenant la forme d'une existence extramentale, devient une source appelée *Salsabîl* (une source du paradis, Qorân 76 : 18); ni si ce que quelqu'un a dévoré injustement du bien de l'orphelin devient, lorsqu'il est dans l'*outremonde,* un feu qui torture ses entrailles; ni si l'amour de ce monde, c'est-à-dire les passions

mauvaises et les ambitions possessives qui sont des maladies de l'âme, deviennent des scorpions qui piquent, des serpents qui mordent. Cela doit suffire à qui sait comprendre, pour ajouter foi aux promesses comme aux menaces énoncées par le Prophète.

Il incombe à quiconque a la force de s'aventurer dans la haute connaissance, de méditer sur les qualifications psychiques, les modes d'être de l'âme, et sur la manière dont ces modes d'être donnent naissance à des effets et à des actes extériorisés. De cette connaissance il doit se faire un guide pour comprendre comment certains modes d'être et comportements impliquent l'éclosion, au jour de la résurrection, d'effets extérieurs qui leur sont propres. Un exemple : la violence de la colère chez un homme provoque le tourbillonnement de son sang, la rougeur de son visage, le gonflement de son épiderme. Or la colère est un état psychique, quelque chose qui existe dans le monde intérieur de l'homme. Quant aux effets constatés, ce sont les modes d'être des corps matériels organiques; il n'empêche qu'ils soient en ce monde les effets produits par des états purement psychiques. Dès lors comment s'étonner si, dans un autre monde, la colère se convertit en un feu pur qui incendie le cœur, infecte les entrailles, consume les viscères, de même qu'il lui est inhérent ici d'échauffer le corps, d'accélérer les pulsations des artères, de faire trembler les membres, de consumer les humeurs, parfois de conduire à une maladie grave, voire d'entraîner un accident mortel. Eh bien! il en est de même pour toutes les formes corporelles et matérielles existant dans l'*outremonde;* toutes résultent des habitudes acquises par les âmes, de leurs comportements bons ou mauvais, des croyances professées par elles, de leurs intentions saines ou corrompues, de tout ce qu'enracine en elles la répétition des actes et des manières d'agir en ce monde. C'est pourquoi, si les actes donnent origine aux comportements en ce monde-ci, les âmes sont, par leurs modes d'être, les principes des corps dans l'*outremonde*.

Quant à la *matière* dont les corps sont constitués dans l'outremonde, la matière par laquelle les actes prennent corps et par laquelle les intentions prennent figure, cette matière n'est rien d'autre que l'âme humaine elle-même. De même que la « matière matérielle » *(hylê)* est ici la matière dont sont constitués les corps et les formes étendues, sans que cette matière ait en elle-même une étendue, de même l'âme humaine est la matière dont sont constitués dans l'outremonde les existants qui y sont pourvus d'étendue et de figure, bien que l'âme soit en elle-même une réalité spirituelle dépourvue d'étendue. Mais ici interviennent, dans leur fonction analogue, certaines différences entre l'âme et la *hylê*.

L'existence de la matière *(hylê)* est une existence purement en puissance; elle n'a d'être en acte en elle-même que par les formes

corporelles. Il en va tout autrement de l'âme, laquelle est en soi-même existante en acte, d'une existence substantielle et douée de la faculté de percevoir. Elle commence par être ici la *forme* du corps élémentaire. Puis elle devient une *matière* d'outremonde pour les formes de l'outremonde avec lesquelles elle est unie par un mode d'union *sui generis*. Elle est donc d'une part la *forme* des réalités matérielles de ce monde-ci, et d'autre part la *matière* des formes de l'outremonde, insufflées en elle « le jour où le souffle de l'Ange fera retentir la Trompette », toutes accourant alors en foule selon la variété de leurs espèces.

En outre, l'âme est une matière spirituelle et subtile *(mâdda rûhânîya latîfa, spissitudo spiritualis!)*; elle ne peut que recevoir des formes à l'état subtil et suprasensible, perceptibles non par les sens de ce monde, mais par les sens d'outremonde. Par contre, la matière matérielle (la *hylê*) est une matière dense et opaque, qui reçoit les formes densifiées, déterminées par les dimensions et les positions sensibles, mélangées de virtualité et de non-être. En outre encore, la matière matérielle se comporte à l'égard des formes qu'elle reçoit, de façon passive; elle subit le changement, l'altération, le mouvement. En revanche, le comportement de l'âme en recevant les formes qui s'enracinent en elle, est une action conservative, une implication active. Il n'y a aucune incompatibilité entre sa réceptivité à l'égard des formes et son action productrice de ces mêmes formes, puisque précisément c'est par une seule et même « raison » de son être que simultanément elle produit et reçoit les formes et images qu'elle produit elle-même. Il en va comme pour sa connaissance des premiers principes, dont l'existence ne se diversifie pas de l'existence même de l'intelligence qui les fait exister.

Autres différences : la réceptivité n'a pas là-bas le sens d'une aptitude progressivement acquise ni d'un futur potentiel. Enfin, ici, les formes sont autant de perfections pour leurs matières et leurs substrats, tandis que là-bas les formes qui prennent naissance de l'âme elle-même ne sont pas pour elle des perfections en tant que formes *actualisées* pour elle. La perfection croissante de l'âme y consiste inversement dans son *actualisation* de ces formes, c'est-à-dire consiste pour elle à être telle qu'elle produise elle-même ces formes et en fasse l'objet de sa propre connaissance. Il y a, entre les deux aspects, une différence fondamentale que nous avons expliquée en son lieu. »

1. Nous appelons ci-dessous (art. IX 4*b* et note 51) l'attention sur cet ouvrage de Mollâ Sadrâ, de faible volume mais philosophiquement d'un grand poids. Les commentateurs en expliquent le titre « Livre de la Théosophie du Trône » *(Hikmat 'arshîya)*, de deux manières. On peut entendre que le livre résulte d'une inspiration directe du Trône spiri-

tuel qui est l'Intelligence de l'univers, sans que l'auteur ait à recourir aux opinions des philosophes, ou bien l'on peut entendre qu'il s'agit du « Trône de son cœur » comme Trône du Miséricordieux, comme réceptacle illuminé par la lumière de la connaissance. En très bref, l'on peut dire que l'axe du livre est le *mundus imaginalis*. Mollâ Sadrâ s'attache à montrer que l'Imagination active est une faculté purement spirituelle et impérissable, ce qui suffit à briser avec tous ceux des philosophes antérieurs qui ne surent la considérer que comme une faculté corporelle périssable, à la façon des facultés de perception sensible. Mollâ Sadrâ instaure une métaphysique de l'Imagination comme corps subtil de l'âme, notion solidaire de celle d'une matière toute spirituelle *(mâdda rûhânîya)*. C'est le fondement de toute sa philosophie du devenir posthume de l'être humain. L'ouvrage a été l'objet de plusieurs commentaires : celui de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (*infra* art. IX, 4 *b* et 5), compact ouvrage de 447 pages in-4°. Celui d'Ismâ'îl Ispahânî, reprochant à Shaykh Ahsâ'î de n'avoir pas compris le lexique des philosophes, sans que lui-même ait pris la peine de comprendre celui de Shaykh Ahsâ'î. Ce commentaire est resté inachevé. Un ami de Shaykh Ahsâ'î, Mohammad ibn Moqîm Mazandarânî, entreprit de réfuter les critiques non pertinentes d'Ismâ'îl Ispahânî, mais il n'eut pas, lui non plus, le temps d'achever sa tâche. Voir notre rapport de conférences sur la « Théosophie du Trône » in *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes-Études* (Sorbonne), année 1977-1978, pp. 269-274.

VII

'ABDORRAZZÂQ LÂHÎJÎ
(ob. 1072/1662)

Théosophes orientaux et philosophes péripatéticiens.

Extrait du grand ouvrage en persan intitulé *Gôhar-e morâd* (le Joyau désiré), 3ᵉ *Maqâla*, 4ᵉ *Bâb*, 2ᵉ *Fasl*. Téhéran, 1313 h., pp. 287-289.

« SACHE qu'une école de philosophes en Islam, en tête desquels Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, célèbre sous le surnom de « maître de la théosophie orientale » *(shaykh al-Ishrâq)* pour avoir, à l'époque de l'Islam, constitué le *corpus* de la « théosophie des Orientaux [1] », soutient cette thèse que plusieurs rois et princes de l'ancienne Perse, tels Kay Khosrô [2] et ses pairs, furent des initiés à la « théosophie orientale ». Les Sages grecs également, ceux qui furent antérieurs à Aristote, ont été des adeptes de cette « théosophie des Orientaux ». En revanche, Aristote entra en opposition avec eux, et constitua cet ensemble de doctrines que l'on désigne comme « philosophie des Péripatéticiens [3] ».

La différence entre la théosophie des Orientaux et la philosophie des Péripatéticiens se révèle sous plusieurs aspects. Comme chacun le sait, les Orientaux ou *Ishrâqîyûn* mettent comme condition à l'obtention de la sagesse, une méthode de réalisation spirituelle; ils mettent l'accent sur l'effort intérieur du combat spirituel et sur l'expérience mystique. Ils n'apprécient ni la théorie rationnelle pure ni la dialectique comme telle; on peut même dire qu'ils leur sont franchement hostiles. Les Péripatéticiens, en revanche, fondent la philosophie sur la théorie rationnelle et le raisonnement logique, et n'accordent aucune valeur à ce qui est irréductible à l'argumentation rationnelle et au raisonnement logique. Les Orientaux ou *Ishrâqîyûn* sont à l'égard des Péripatéticiens dans le même rapport que les soufis à l'égard des théologiens scolastiques de l'Islam (les *Motakallimûn*). On peut vérifier

cette différence dans le prologue du livre précédemment cité[4].

En bref, les théosophes orientaux et les soufis sont d'accord pour soutenir, en philosophie et en théosophie mystique, un grand nombre de théorèmes que rejettent les Péripatéticiens et les théologiens scolastiques, comme ne satisfaisant pas aux exigences de la théorie rationnelle et de l'argumentation logique. Dans l'ensemble, il y a précisément la thèse affirmant l'existence du *mundus imaginalis,* le monde autonome des Images ou Formes imaginales *('âlam-e mithâl)*. Théosophes orientaux et soufis sont d'accord pour soutenir ceci[5] : entre le monde intelligible qui est le monde des pures Intelligences totalement immatérielles, et le monde sensible qui est le monde des réalités purement matérielles, il existe un autre univers. Les êtres de cet univers intermédiaire possèdent figure et étendue, bien qu'ils n'aient pas de « matière matérielle ». Ainsi donc les pures Intelligences sont séparées à la fois de la matière et de l'étendue; les choses purement matérielles sont revêtues à la fois de matière et d'étendue; les êtres du *mundus imaginalis* sont séparés de la matière, mais revêtus d'étendue, comme le sont les formes de la conscience imaginative. Cependant les formes immanentes à la conscience imaginative ont leur réalité dans cette conscience même, non pas objectivement ou extramentalement, tandis que le monde des Formes imaginales a une réalité objective et extramentale[6].

Ce monde imaginal est ainsi intermédiaire entre les deux univers : du fait qu'il soit séparé de la matière, il est homogène au monde des pures Intelligences; du fait qu'il présente figure et étendue, il ressemble au monde des choses matérielles. Chaque être des deux univers, intelligible et sensible, a sa Forme imaginale dans cet univers intermédiaire, Forme imaginale subsistant par soi-même, d'une existence autonome : chaque être et chaque chose, y compris les mouvements et les repos, les attitudes et les physionomies, les saveurs et les parfums, et autres accidents[7]. Le mode d'existence qu'un être essentiellement immatériel assume en ce monde intermédiaire, correspond à une certaine descente par laquelle il devient capable d'assumer étendue et figure. En revanche, le mode d'existence qu'un être matériel y assume, correspond pour ce même être à une ascension qui le dépouille de la matière et de certaines choses inhérentes à la matière, telles que la localisation[8].

On désigne encore cet univers comme le monde de la Forme imaginale et de l'Imagination autonomes[9], et comme le monde du *barzakh*[10]. Il peut arriver qu'un être de ce monde autonome des Formes imaginales se rende visible, fasse son apparition en notre monde matériel, et puisse y être perçu par les sens externes. Les corps d'une polissure parfaite et les corps transparents, tels

que les miroirs, une eau tranquille, l'atmosphère, sont, dans notre monde matériel, les lieux d'épiphanie des êtres du monde des Formes imaginales. De même, l'Imagination de l'homme en est également le lieu d'épiphanie. Les formes contemplées dans les miroirs et celles manifestées dans l'Imagination appartiennent les unes et les autres à ce *mundus imaginalis* qui s'épiphanise pour nous dans ces « lieux épiphaniques » *(mazâhir)* que sont le miroir et l'Imagination. De même encore, les formes que l'on voit en songe, les Anges, génies et démons, sont également des êtres appartenant à ce même monde, qui se manifestent parfois devant tout un groupe dans tel ou tel lieu épiphanique de l'Air ou de l'Eau[11].

Aussi bien est-ce une tradition remontant aux Sages des anciens temps, qu'il existe un univers pourvu d'étendue, différent du monde sensible; un univers aux merveilles infinies, aux cités innombrables, parmi lesquelles JÂBALQÂ et JÂBARSÂ, deux cités immenses, pourvues chacune de mille portes et renfermant d'innombrables créatures. C'est par cet univers que les théosophes de cette école (les *Ishrâqîyûn* ou Orientaux) expliquent et authentifient la résurrection corporelle; ils reconnaissent le paradis, l'enfer et la Terre de Résurrection comme ayant leur existence dans ce *mundus imaginalis,* univers autonome des Formes imaginales. C'est dans cet univers que les accidents peuvent se substantialiser, les actes et les œuvres de l'homme prendre forme et figure consistantes[12]. Une école, parmi ceux qui admettent la résurrection corporelle, professe que le *pneuma* humain (le corps subtil) subsiste dans ce monde des Formes imaginales autonomes pendant l'intervalle que l'on désigne aussi comme *barzakh* et qui s'étend entre la mort individuelle et la Grande Résurrection. De nombreux *hadîth* et traditions y faisant allusion peuvent être cités à l'appui; ils seront analysés plus loin dans le présent livre.

Ce monde des Formes imaginales diffère du monde des Idées platoniciennes, celui qui doit son nom à Platon, en ce sens que les Idées platoniciennes désignent des formes de connaissance *universelles,* séparées de la matière et de tous les enveloppements matériels, subsistantes en soi, non point par la seule personne du sujet connaissant ni par quelque autre substrat[13]. Selon Platon, c'est par ces Idées-archétypes que l'Être divin a connaissance de ce qui est autre. C'est là même une troisième manière de concevoir la science divine, comme différant de deux autres types de connaissance : la connaissance *représentative* et la connaissance *présentielle*[14]. Or, les êtres du monde des Formes imaginales, selon les théosophes orientaux, sont des formes *particulières* qui sont séparées de la Matière, mais non point de toutes les enveloppes matérielles (c'est-à-dire subtiles). Certes, le monde des Idées platoniciennes ressemble à ce monde des Formes imaginales en ce sens

que ces Formes imaginales autonomes subsistent en soi, de même que les Idées ou formes intelligibles subsistent en soi. En résumé, la thèse du monde autonome des Formes imaginales est propre aux théosophes orientaux *(Ishrâqîyûn)* et aux soufis, et pour soutenir cette thèse ils s'appuient sur l'expérience mystique... »

L'auteur rappelle ensuite un certain nombre de difficultés qui ont été opposées aux *Ishrâqîyûn* par les Péripatéticiens et les théologiens scolastiques. On ne peut insister ici sur ces détails techniques. Les Péripatéticiens de l'Islam s'obstinaient, entre autres, à objecter que toute étendue implique divisibilité, et que toute divisibilité implique matière, et qu'en conséquence l'existence de formes étendues sans matière est impossible. Malheureusement l'idée de divisibilité semblait se limiter pour eux à celle d'une divisibilité anatomique, et leur concept de matière à celui de la matière composée, dense et corruptible, du monde sublunaire. L'idée du *mundus imaginalis* chez les « théosophes orientaux » présuppose celle d'une « matière *absolue* », c'est-à-dire *absoute* des déterminations particulières à l'état de la matière dans le monde terrestre. C'est cette idée d'une matière primordiale, « immatérielle », qui est à la clef de la cosmogonie d'Ibn 'Arabî (*Nafas al-Rahmân,* le Respir du miséricordieux); sans elle, ne peut être pensée la *spissitudo spiritualis,* c'est-à-dire la condensation subtile de la matière prématérielle des êtres du *mundus imaginalis.* En ce sens, il n'y a pas de forme sans matière. On en retrouvera l'idée tout au long des textes qui vont suivre. Le texte de Mollâ Sadrâ, traduit ci-dessus, peut leur servir de prélude.

1. Sur cette désignation, cf. l'avant-propos de la seconde partie du présent livre et les textes de Sohravardî traduits ci-dessus dans l'art. I. Gorgânî, dans son lexique *(Ta'rifât),* donne comme équivalent du terme *Ishrâqîyûn* « Platoniciens ». Lorsque l'on dit en persan *Ishraqiyân-e Irân,* on veut dire les « Platoniciens de Perse ». Voir *En Islam iranien...* tome IV, index sous l'un et l'autre terme.

2. Cf. ci-dessus, art. I, note 15.

3. Il ne faut cependant pas oublier que Sohravardî aussi bien que Mollâ Sadrâ rejetaient la responsabilité de cette opposition non pas tant sur Aristote (auteur présumé de la célèbre « Théologie » et avec qui Sohravardî s'entretint « en Jâbarsâ ») que sur les Péripatéticiens eux-mêmes. D'autre part nous avons eu maintes fois l'occasion de rappeler que, chez les philosophes iraniens, la frontière entre Péripatéticiens *(Mashsha'ûn)* et *Ishrâqîyûn* est quelque peu fluctuante. Il y a fréquemment des passages de frontière, clandestins ou non.

4. C'est-à-dire le prologue du « Livre de la Théosophie orientale » *(Hikmat al-Ishrâq),* cf. ci-dessus, art. I.

5. Pour les soufis, cf. les textes traduits ci-dessus dans les art. II à V, et la référence à 'Alî-e Hamadânî donnée dans la Ire partie, chap. II, note 21.

6. Sur cette distinction, cf. ci-dessus, art. III, note 3.

7. Sohravardî déclare pourtant expressément qu'il n'y a de Forme imaginale que pour un être complet; il n'y en a pas une, par exemple, pour le musc, et une autre pour le parfum du musc.

8. Cf. le thème de la « condescendance », dans notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2e édition, p. 124.

9. Cf. les textes auxquels réfère ci-dessus l'art. III, note 3.

10. Le sens du mot *barzakh* (qui a donné en grec la forme παρασάγγης), intervalle, entre-deux, *intermonde,* a été suffisamment explicité dans l'ensemble des pages traduites ici, pour qu'il y ait à y insister encore.

11. On a déjà signalé que la théorie des aperceptions visionnaires (y compris la perception du sens spirituel des révélations) se conjugue chez nos auteurs avec la théorie des miroirs et une interprétation ésotérique des lois de l'optique *(De perspectiva)*.

12. Se reporter spécialement ici aux pages de Mollâ Sadrâ traduites ci-dessus, art. VI.

13. Cette distinction qui a motivé plus d'une controverse, les *Ishrâqîyûn* ont toujours eu le souci de la maintenir. Nous avons eu l'occasion de le rappeler à plusieurs reprises au cours du présent livre (voir en outre *En Islam iranien...* tome II, p. 60 note 79 et p. 114 note 175). Le problème se complique du fait que c'est toujours le même mot qui est employé *(mithâl*, pluriel *mothol)*. Bien entendu, les Idées platoniciennes interprétées en termes d'angélologie ne peuvent être ni des universaux réalisés, ni simplement des idées de l'entendement divin. D'autre part, la Forme ou Image de Lumière, par exemple, Nature Parfaite ou *Alter Ego* céleste, est parfaitement individualisée; elle n'est ni l'universel logique, ni le sensible concret. En tout cas, c'est par l' « ontologie régionale » du *mundus imaginalis* que le platonisme des *Ishrâqîyûn* devient un organe essentiel de leur eschatologie islamique.

14. La première *('ilm hosûlî)* présuppose une *species*, la production d'une forme qui représente l'objet chez le sujet connaissant. La seconde *('ilm hodûrî)* est une science intuitive directe, du type de la connaissance que le sujet a de soi-même; cf. ci-dessus, art. I, texte *b* et les notes.

VIII

MOHSEN FAYZ KÂSHÂNÎ
(ob. 1091/1680)

Un monde où se corporalisent les Esprits et où se spiritualisent les corps.

Extrait de *Kalimât maknûna* (Propos gardés en secret), chapitre XXXI[1]. Bombay, 1296 h., pp. 69-72. Téhéran, 1316 h., pp. 68-70. L'ouvrage est en arabe et en persan.

« PARCE que le pouvoir de gouverner les corps a été confié aux Esprits, et parce qu'en raison de leur hétérogénéité d'essence il est impossible qu'une connexion directe s'établisse entre les esprits et les corps, Dieu produisit le monde des Formes imaginales comme un intermédiaire *(barzakh)* qui fait le lien entre le monde des Esprits et le monde des corps. Dès lors se trouvent garanties la connexion et l'articulation de chacun des deux mondes avec l'autre. L'émission et la réception de l'influx des entités spirituelles deviennent concevables; les Esprits peuvent exercer leur régence sur les corps et leur venir en aide.

Ce monde des Formes imaginales est un univers spirituel. D'une part, il symbolise avec la substance matérielle en ce qu'il peut être l'objet d'une perception, est pourvu d'étendue, et peut se manifester dans le temps et dans l'espace. D'autre part, il symbolise avec la pure substance intelligible en ce qu'il est constitué de pure lumière et est indépendant de l'espace et du temps. Ce n'est donc ni un corps matériel composé, ni une pure substance intelligible totalement séparée de la matière. Il faut dire plutôt que c'est un univers présentant une dualité de dimensions, par chacune desquelles il symbolise avec l'univers auquel elle correspond[2]. Il n'est aucun existant, ni dans le monde intelligible ni dans le monde sensible, qui n'ait sa Forme imaginale fixée dans cet univers intermédiaire. Cet univers est dans le macrocosme

l'homologue de l'Imagination active dans le microcosme humain. Il comporte en effet un aspect dont la perception est conditionnée par les facultés ayant leur siège dans le cerveau, et c'est ce qui est désigné techniquement comme l'imagination « contiguë » (au monde du *Malakût*, tout en étant immanente à l'homme). Mais il comporte également un aspect qui n'est pas soumis à cette condition, et qui est désigné comme Imagination séparée, autonome (le *mundus imaginalis* absolu, monde du Malakût)[3].

C'est par ce monde et par sa propriété caractéristique que les entités spirituelles se corporalisent, « prennent corps », lorsqu'elles se manifestent dans les formes épiphaniques qui sont les Formes imaginales avec lesquelles elles symbolisent. C'est ce à quoi réfère le verset rapportant que Gabriel « prit corps (se typifia) devant Maryam sous la forme d'un être humain d'une beauté parfaite (19 : 16) ». Même allusion dans l'histoire rapportée du Samaritain : « J'ai vu ce qu'ils ne voyaient pas; j'ai pris une poignée de terre sous les pas de l'Envoyé (20 : 96) », c'est-à-dire sous les pas de l'archange Gabriel[4]. Y réfère encore la tradition rapportant que le Prophète voyait l'archange Gabriel sous la forme de l'adolescent Dahyâ al-Kalbî et entendait de lui un discours lu sous le revêtement des mots et des lettres.

C'est vers ce monde intermédiaire que sont enlevés, en leurs assomptions spirituelles, ceux qui se spiritualisent (les « pneumatiques »), quand ils se desquament des formes physiques élémentaires et que leurs Esprits revêtent leur forme épiphanique spirituelle. C'est en ce monde intermédiaire que les Âmes parfaites revêtent les formes apparitionnelles sous lesquelles elles sont perçues dans un lieu autre que le lieu où elles sont en fait, ou bien que, revêtant une forme différente de la forme sous laquelle elles sont perçues par les sens durant leur séjour terrestre, elles apparaissent à celui à qui elles veulent apparaître. Cela même peut advenir après leur transfert dans l'autre monde, car alors l'énergie psycho-spirituelle est encore accrue du fait que l'obstacle du corps soit levé.

Bref, c'est par ce monde et dans ce monde des Formes imaginales que *se corporalisent les Esprits et que se spiritualisent les corps*. C'est par ce monde et dans ce monde que se personnalisent les manières d'être et les comportements moraux, et que les réalités suprasensibles se manifestent en des formes et figures avec lesquelles elles symbolisent[5]. Plus encore, l'apparition des figures dans les miroirs ou dans toute autre substance miroitante, une eau limpide par exemple, s'accomplit également dans ce monde intermédiaire, car toutes les figures que réfléchissent les miroirs appartiennent également à ce monde[6]. Plus encore, c'est dans ce monde intermédiaire que sont vues toutes les formes et figures

immanentes à notre Imagination active, que ce soit en songe ou à l'état de veille, parce que ces formes et figures sont contiguës à ce *mundus imaginalis;* elles en reçoivent la lumière à la façon des lucarnes et des grillages par lesquels le rayon de lumière pénètre dans une demeure.

C'est donc un monde immense, tellement spacieux qu'il contient, quant à leurs Formes, aussi bien les substances immatérielles qui sont au-dessus de lui, que les réalités matérielles qui sont au-dessous de lui. Il est l'intermédiaire, le médiateur par lequel se noue la connexion. Vers lui s'élèvent les sens et les perceptions sensibles, comme vers lui descendent les réalités suprasensibles [7]. De l'emplacement qu'il occupe, il ne cesse de collecter vers lui les fruits de chaque chose. C'est par lui qu'est confirmée la vérité des récits concernant l'assomption céleste du Prophète, et mentionnant qu'il eut la vision des Anges et des prophètes à la façon d'un témoin oculaire [8]. C'est dans ce monde intermédiaire que sont présents les saints Imâms lorsqu'ils apparaissent à un mourant, comme le rapportent de si nombreux récits traditionnels. C'est dans ce monde que se passe l'interrogation de la tombe, avec ses délices et ses tourments; aussi est-ce également dans ce monde intermédiaire que le pieux fidèle peut rendre visite à ses proches après leur mort [9]. De même, c'est ce monde intermédiaire qui explique la possibilité des scènes auxquelles font allusion certaines traditions : les Esprits se reconnaissant entre eux *post mortem* comme se reconnaissent entre eux les êtres corporels, se posant des questions les uns aux autres, et autres scènes semblables.

Il semble bien que relève de cette catégorie d'événements la « descente de Jésus » (lors de la *parousie* de l'Imâm caché). Comme le dit Shaykh Sadûq [10] : « Cette descente de Jésus sur la Terre, c'est son retour à ce monde après son enlèvement de ce monde », parce que Dieu lui-même profère : « C'est moi qui te reçois, qui t'enlève vers moi et te délivre de ceux qui te renient... jusqu'au jour de la Résurrection (3 : 48) [11]. » De même, ce que nous enseignent nos traditions remontant aux saints Imâms : « Lors de la parousie du Mahdî (le « Guide ») Dieu fera revenir un certain nombre de personnes décédées antérieurement, c'est-à-dire un certain nombre d'entre les Initiés et adeptes de l'Imâm, ses « shî'ites », purs fidèles à la foi pure, afin qu'ils recueillent avec lui le fruit de son triomphe et de son secours invincible, et goûtent la joie de l'épiphanie de son règne. Dieu fera revenir également un certain nombre des ennemis de l'Imâm, purs impies d'impiété pure, afin qu'ils soient mis en accusation et reçoivent le châtiment dont ils se sont rendus dignes... » Tout cela réfère au « retour » qui accompagne la parousie et auquel s'attache particulièrement la foi de nos coreligionnaires *imâmites* [12]. Et tel est le sens spirituel

que montrent certains versets relatifs à la résurrection, quand on les interprète selon l'enseignement de nos Imâms. »

1. Le chapitre a pour titre : « Propos dans lequel est mise en lumière l'existence du *mundus imaginalis* ou intermonde *(barzakh)*, avec son aspect qualitatif et son aspect quantitatif. »

2. Ces lignes concordent littéralement avec un passage du texte de Dâwûd Qaysarî traduit ci-dessus, art. III.

3. Sur cette distinction cf. ci-dessus, art. III, note 3, et le texte de Lâhîjî, art. VII.

4. Il s'agit de l'épisode du veau d'or. Le Samaritain en effet vit l'Ange que les autres ne voyaient pas (comme le Prophète voyait l'Ange, tandis que les Compagnons ne voyaient que le jeune Dahyâ al-Kalbî). C'est pourquoi, sachant que la terre sur laquelle avait passé l'Ange pouvait donner la vie aux choses inanimées, le Samaritain ramassa une poignée de cette terre et la projeta dans le métal du veau d'or en fusion.

5. Sur ce thème cf. ci-dessus, art. VI, le texte de Mollâ Sadrâ, et comparer le texte traduit ci-dessous, art. IX, 1.

6. Sur cette théorie des miroirs, cf. ci-dessus, art. VII, note 11.

7. Cf. ci-dessus, art. VII, note 8. C'est pourquoi si une philosophie se prive du monde de Hûrqalyâ, elle ne peut plus percevoir à leur plan de réalité propre les événements de l'histoire spirituelle. La conscience rationnelle est devant le dilemme : ou vérités abstraites de raison ou faits empiriques de l'histoire (qu'il y ait contingence ou déterminisme). Et tout le reste est dégradé en mythes ou allégories.

8. Cf. 1[re] partie, chap. II, § 3 : Le *Mi'râj* du prophète est devenu l'archétype de l'expérience mystique pour tous les soufis. Ici encore, si l'on est privé de Hûrqalyâ comme Terre des visions, et de l'idée du « corps spirituel » qu'elle postule, on se trouve devant le dilemme : ou faire du *Mi'râj* une allégorie philosophique, ou l'entendre à la façon littéraliste, grossière et absurde, comme une assomption *in corpore*.

9. Ce qui veut dire qu'en fait ce n'est pas « au cimetière » que l'on fait cette visite, mais, qu'on en soit conscient ou non, « en Hûrqalyâ » (cf. le mot de Maeterlinck cité ci-dessus, p. 120, et le texte traduit ci-dessous, art. IX, 2). D'où la signification de la *ziyârat*, « visitation religieuse, pèlerinage », particulièrement dans le shî'isme. Certes, il est bon de se rendre matériellement en pèlerinage aux sanctuaires qui abritent les tombeaux des saints Imâms. Mais en fait ce déplacement spatial est un *rite* qui doit soutenir le pèlerinage mental dans l'invisible, « en Hûrqalyâ ». C'est pourquoi les *ziyârât* (pour lesquelles tant de prières ont été composées dans le shî'isme) sont pratiquées comme dévotions privées et fréquentes, là où l'on est, et dans le secret de l'oratoire personnel (cf. encore ci-dessous, art. IX, les textes concernant le « corps de chair spirituelle » qui se conserve intact « en Hûrqalyâ »).

10. Shaykh Sadûq (Ibn Bâbûyeh) de Qomm (à 140 km au sud de Téhéran), un des plus éminents théologiens shî'ites du X[e] siècle, ob. 381 / 991 (auteur de 189 ouvrages dont seul un certain nombre est arrivé jusqu'à nous).

11. Comme on le sait, la christologie qorânique est résolument docétiste (3 : 48 et 4 : 156). Aussi, bien que le texte de Mohsen Fayz porte ici *ba'd mawtihi*, il faut lire *ba'd raf'ihi*, en accord avec toutes les traditions shî'ites sur ce point (*Safîna*, II, 192, et *Bihâr*, V, pp. 348-352), comme avec le propre commentaire qorânique de Mohsen (K. *al-Sâfî*, Téhéran, 1275 h., pp. 89 -90) et les autres (v. g. Mollâ Fathollah ad 3 : 48). Jésus a été « enlevé » au ciel comme Khezr-Élie, Idris-Hénoch, et mis à part jusqu'à la Résurrection. C'est justement grâce au monde de Hûrqalyâ, que la christologie de cette prophétologie islamique est docétiste, sans faire pour autant de la personne du Christ un phantasme. On verra ci-dessous (art. XI) le sens profond que prend l'idée de l'Imâm caché : ce sont les hommes qui se sont rendus incapables de le voir et se le sont caché à eux-mêmes. De même en déniant à Jésus son message prophétique, ses ennemis se le sont voilé à eux-mêmes; celui qu'ils croyaient mettre à mort n'était plus là (4 : 156), et il n'est jamais là, lorsque l'on fait du matérialisme historique, sous couleur de théologie, au lieu de saisir l'histoire spirituelle « en Hûrqalyâ ». Sur la christologie islamique, voir notre préface *Harmonia abrahamica* à l'*Évangile de Barnabé*, recherche sur la composition et l'origine par Luigi Cirillo, texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux, Paris, Beauchesne, 1977.

12. *Imâmites,* c'est-à-dire shî'ites duodécimains ou adeptes des douze Imâms. Le mot imâmites à la vertu de signifier d'emblée plus directement l'intention de la pensée et de la dévotion shî'ites. Le motif du « retour » en eschatologie shî'ite est celui des « Compagnons de l'Imâm » qui mettent fin au temps historique; on en a signalé précédemment (1re partie, chap. II, § 1) la correspondance avec le motif zoroastrien des « Compagnons du Saoshyant ».

IX

L'ÉCOLE SHAYKHIE : SHAYKH AHMAD AHSÂ'Î (ob. 1241 / 1826)

1. Physiologie du corps de résurrection.

Extrait du *Kitâb Sharh al-Ziyârat,* Tabrîz, 1276 h., pp. 369-370[1].

« ... En résumé, ce que nous apprennent les lexicographes, les philologues et les spécialistes de l'exégèse qorânique, c'est que la « chair » *(jasad)* désigne le corps, le « volume » *(jism)* de l'être vivant, manifeste et visible. Il est vrai que le terme revient fréquemment aussi dans le langage technique des alchimistes, chez qui il désigne la substance métallique, celle des sept métaux : l'or, l'argent, le cuivre, le fer, le plomb, l'étain, le mercure[2]. Qu'à l'origine ou postérieurement dans la langue arabe, le mot *jasad* s'entendît du corps *(jism)* de l'être vivant considéré en tant que l'esprit *(rûh)* en est absent, m'apparaît le plus probable. Mais d'autre part, il en est fait usage pour autre chose. Ainsi le *Qâmûs* en mentionne l'usage pour désigner le safran *(jasad* et *jisâd),* voire pour désigner ce qui est animé par le *pneuma,* l'esprit *(rûh),* comme lorsque l'on parle du « corps de Zayd ».

Toutefois l'on pourrait dire que dans ce dernier cas il est bien employé à désigner ce qui est animé par *l'esprit,* mais en le considérant comme composé résultant d'un organisme physique et d'un esprit; le mot désignerait alors précisément ce qui est différent de l'esprit, sans s'appliquer ni à celui-ci ni au composé comme tel. Peut-être alors l'usage du mot, tel qu'il est propre aux alchimistes, rentrerait-il dans cette catégorie, soit parce que les métaux sont différents des « esprits », soit parce que les alchimistes considèrent qu'il y a des métaux déficients, c'est le cas du plomb et de l'étain, du fer et du cuivre, – tandis que d'autres sont intermédiaires, c'est le cas de l'argent et du mercure, – et que l'un enfin est complet et achevé, à savoir l'or. Cette gradation s'entend par

rapport à l'Élixir qui les rend parfaits, comme il le fait pour les six premiers, ou bien les rend perfectifs pour les autres, comme il le fait pour l'or. Les métaux sont dès lors représentés comme des corps inanimés sans l'esprit (des *ajsâd*), l'esprit étant pour eux l'Élixir.

Peut-être également que si, en revanche, les astronomes emploient en propre le mot *jism* (non pas *jasad*), c'est parce que les Sphères célestes sont d'un état subtil comparable à celui des Esprits, ou bien parce que les astronomes en considèrent l'interdépendance éternelle avec les Âmes qui les meuvent, suivant la doctrine des spécialistes de la physique céleste. La terminologie des Musulmans parmi eux se conforme à cet usage, leurs exposés concernant comme les leurs les masses astrales *(ajrâm)* en tant que telles, sans autre détermination.

Quant au mot *jism,* employé sans plus de détermination, il désigne ce qui forme *volume*, le volume susceptible d'être divisé selon les trois dimensions. Alors : 1° Ou bien il s'agit du corps indéterminé et simple, ne comportant, comme l'on dit, aucune composition. Tantôt on le désignera comme *corps (jism),* en le considérant en lui-même, dans ce qui fait sa substance. Tantôt on le désignera comme *matière (hayûlâ, hylê),* en le considérant quant à sa capacité de recevoir les formes des espèces. 2° Ou bien il s'agira du corps ou *solide mathématique (jism ta'lîmî),* c'est-à-dire dans lequel on considère en propre la dimension comme telle. Son nom vient de ce que c'est sur lui que les Anciens enseignaient à leurs enfants la géométrie, laquelle comprend les lignes et les surfaces, rien d'autre. 3° Ou bien il s'agira du *corps physique (tabî'î),* ainsi désigné parce que la discussion s'attache à le considérer du point de vue de la *physis.*

Dans les traditions concernant les saints Imâms, et les invocations à leur adresse, tantôt il est parlé de leur *jasad* (leur corps de *chair*), tantôt il est parlé de leur *jism* (leur *corps* sans plus). Fréquemment aussi l'un et l'autre terme sont employés, et parfois le second terme *(jism)* est substitué au premier. Certes, eux-mêmes dans leurs entretiens avec leurs fidèles suivaient certaines considérations dont ils étaient les seuls à connaître l'ensemble. En tout cas, il résulte pour ceux qui ont quelque connaissance du lexique observé par les saints Imâms, que le mot *ajsâd* (pluriel de *jasad,* corps matériel de chair) est employé par eux pour former antithèse avec les *Esprits,* tandis que le mot *jism* (corps sans plus, pluriel *ajsâm*) a dans leur terminologie une signification beaucoup plus générale. Il arrive même que le terme de « figures », « apparences réelles », « formes apparitionnelles » *(ashbâh),* y soit employé comme équivalent de « corps matériel », et que le terme « Esprits » y équivaille à celui de « corps » sans plus *(ajsâm).*

Sache maintenant que l'être humain possède deux *jasad* et deux *jism*. Le premier *jasad* (le *jasad A*, c'est-à-dire le *corps de chair* élémentaire terrestre), c'est celui qui est composé des Éléments qui sont la proie du temps. Ce *jasad*, cette *chair*, est comme le vêtement que l'homme revêt et dont ensuite il se dépouille; c'est un corps qui en lui-même n'a ni jouissance ni souffrance; il n'est le sujet ni de la fidélité ni de la rébellion.

Ne vois-tu pas qu'il arrive à Zayd le rebelle, par exemple, d'être consumé par la maladie; il dépérit au point que l'on croit ne plus trouver en lui un *ratl*[3] de chair. Pourtant c'est bien Zayd; son identité n'a pas changé. Tu reconnais spontanément et à coup sûr que c'est toujours Zayd le rebelle; pas une parcelle de sa rébellion n'a disparu. Si ce qui a disparu de lui par suite de son dépérissement eût été capable d'entraîner avec soi la disparition de sa rébellion, presque toute celle-ci aurait disparu, puisqu'elle aurait alors perdu à la fois son support et sa source. Il en va de même pour le cas de Zayd le fidèle. Pas une parcelle de sa fidélité n'aura disparu, puisque cette fidélité n'a aucun lien d'aucune sorte avec ce qui en lui a disparu, ni relation de l'effet à sa cause, ni celle du dérivé à sa source, pas même une interdépendance quelconque. Si ce que la maladie a fait disparaître de Zayd avait vraiment fait partie de Zayd, la disparition en aurait entraîné celle du bien et du mal qui sont propres à la personne de Zayd. Inversement, s'il engraisse, Zayd reste le même Zayd; pas plus que dans le cas précédent il n'avait diminué, pas davantage maintenant il ne s'accroît quant à son essence et ses qualifications, quant à sa fidélité ou quant à sa rébellion.

Bref, ce *jasad*, ce *corps de chair constitué des Éléments terrestres*, ne fait pas partie de Zayd. Il est l'homologue de l'opacité qui existe dans la silice et la potasse. Lorsque celles-ci ont été mises en fusion, liquéfiées, il en résulte du verre. Ce verre est bien cette même silice et cette même potasse qui étaient complètement denses et opaques. Mais après fusion, l'opacité en a disparu. C'est que cette opacité n'appartient pas à la terre en elle-même. La terre en elle-même est subtile et diaphane; son opacité a pour cause l'entrechoc des Éléments. Lorsque l'eau est tranquille et pure, tu vois tout ce qu'il y a dans sa profondeur. Mais si tu l'agites, tu n'y distingues plus rien, tant qu'elle est en mouvement, à cause de l'entreheurt de ses parties, et à cause de la raréfaction de l'élément air. Qu'en est-il alors, lorsque s'entre-heurtent les quatre Natures élémentaires! Ce *jasad*, ce corps de chair élémentaire terrestre, est comme la densité qui rend opaques la silice et la potasse, sans faire partie de leur essence, de leur ipséité.

Autre comparaison : le vêtement, par exemple, est l'ensemble des fils tissés. Quant aux couleurs, ce sont des accidents qui ne

font pas partie de lui-même; il peut être teint de telle ou telle couleur, ensuite les perdre; il reste *ce* vêtement. Il est probable que tel est ce que visait le propos du Ier Imâm 'Alî, dans sa réponse à l'Arabe qui l'interrogeait sur l'âme animale sensitive : « Lorsqu'elle se sépare, dit-il, elle retourne à ce dont elle est venue, à la façon dont se dissout un mélange, non pas à la façon dont se séparent des éléments autonomes juxtaposés. La forme en est anéantie; l'action et l'être en sont abolis, si bien que la composition du mélange est elle-même dissipée, puisqu'il est évident que la cessation de la forme et de l'être entraîne la disparition de la composition elle-même. »

Quant au second *jasad* (le *jasad B, caro spiritualis,* corps constitué des Éléments du monde spirituel), c'est le corps qui surexiste, car la « glaise » dont il a été constitué surexiste « dans la tombe », lorsque la Terre a dévoré le corps de chair élémentaire terrestre (le *jasad A*), et que chaque partie de celui-ci s'est dissoute en son origine : les parties ignées rejoignent le Feu, les parties aérielles rejoignent l'Air, les parties aqueuses rejoignent l'Eau, les parties terriennes rejoignent la Terre, tandis que le « corps de chair céleste » surexiste en conservant sa « tournure » parfaite, comme le dit l'Imâm Ja'far Sâdiq. Au contraire, la réponse que nous avons entendue, il y a quelques lignes, le Ier Imâm donner à un Arabe, cette réponse concernait précisément le premier *jasad,* le corps de chair élémentaire terrestre et corruptible. Mais le corps de chair spirituelle (le *jasad B*) est, en revanche, celui que concerne le propos de l'Imâm Ja'far, déclarant que la « glaise » dont il a été constitué surexiste « dans la tombe », en conservant sa tournure intacte et parfaite. Cette dernière expression veut dire : en conservant la tournure qui correspond à sa configuration propre, c'est-à-dire que les éléments de la tête, du cou, de la poitrine, etc., restent respectivement chacun à sa propre place. Telle est l'exégèse symbolique de ce verset *(ta'wîl) :* « Nul d'entre nous qui n'ait une place déterminée (37 : 164). »

Ce corps *(jasad B),* c'est la réalité de l'être humain qui, sans augmentation ni diminution, surexiste « dans la tombe » après que le corps de chair élémentaire terrestre, c'est-à-dire la densité opaque et les accidents, se sont séparés de lui pour se dissoudre. Lorsque ces accidents, à l'ensemble desquels on donne le nom de corps de chair élémentaire *(jasad 'onsorî, jasad A),* se sont ainsi séparés de l'être humain, les yeux de chair, les organes de la perception optique, ne le voient plus. Lorsqu'il est ainsi décomposé et anéanti, on n'en retrouve finalement plus rien, si bien que certaines gens déclarent que l'être humain est anéanti. Eh non! il ne l'est pas. Mais si nous disons qu'il y a un corps qui surexiste « dans la tombe », ce corps-là reste cependant *invisible* aux Terrestres, aux gens de ce

monde, à cause de l'opacité qui enténèbre leurs yeux de chair et qui leur interdit de *voir* ce qui n'est pas de même espèce qu'eux-mêmes. C'est pourquoi l'Imâm Ja'far, encore, compare ce corps invisible à la limaille d'or qui est dans le creuset de l'orfèvre. Celle-ci non plus, les yeux ne la voient pas. Mais l'orfèvre, l'ayant lavée avec l'eau et purifiée de la terre à laquelle elle était mélangée, la fait apparaître.

De même en est-il pour le corps de « chair spirituelle » *(jasad B)* qui surexiste « dans la tombe ». Lorsque Dieu veut ressusciter les créatures[4], il fait se répandre sur toute la Terre une pluie qui provient de l'océan situé au-dessous du Trône, dont l'eau est plus froide que la neige... C'est à elle que fait allusion un verset du Qorân (« Et son Trône reposait sur les Eaux », 11 : 9). Alors la face de la Terre se confond en un océan unique. Les flots s'entre-choquent sous la véhémence des vents. Un affinage universel se produit. Les membres du corps spirituel *(jasad B)* de chaque personne individuelle se rassemblent en un organisme de « tournure » parfaite, c'est-à-dire conforme à la structure que présentait le corps en ce monde; aux éléments de la tête se soudent ceux du cou, puis ceux du buste, ainsi de suite. S'y mélangent des éléments de cette autre Terre (la Terre céleste). Ainsi le corps spirituel opère sa naissance « dans la tombe », comme le champignon dans son humus. Lorsque le souffle de Séraphiel[5] fait vibrer la trompette, les Esprits prennent leur envol. Chaque Esprit s'empresse vers sa chair spirituelle (le *jasad B*); il fait éclater la tombe qui cède devant celle-ci comme la couche d'humus cède devant la poussée du champignon. « Et les voici dressés debout, fixant leurs regards (39 : 61). » Ce corps spirituel ressuscitant, c'est le corps qui appartient à la Terre de HÛRQALYÂ. C'est le corps avec lequel les humains ressuscitent, et avec lequel ils entrent dans le Paradis ou dans l'Enfer.

Quelqu'un me dira peut-être : « Le sens évident de tes paroles, c'est que ce corps de chair que voici là aujourd'hui, lui, en tout cas, ne ressuscite pas. Or, semblable doctrine contredit la doctrine suivie par ceux qui font profession d'Islam, conformément à ce verset du Livre : Dieu ressuscitera ceux qui sont dans les tombes (22 : 7)[6]. »

À cela je répondrai : ce que je professe, c'est précisément ce que professent les *Moslimûn*. Car ne disent-ils pas que les « corps » dans lesquels ils seront ressuscités seront bien les mêmes corps qui avaient été dans la présente vie terrestre, avec cette différence, toutefois, qu'ils sont entièrement purifiés des accidents et de toute ternissure? N'est-ce pas d'un accord unanime que les *Moslimûn* professent que ces corps ne ressusciteront pas avec leur opacité et leur densité, mais doivent passer par une purification et ne

seront ressuscités que parfaitement purs, tout en gardant leur identité? C'est cela même que je dis et veux dire. Car cette opacité du présent corps est anéantie, ce qui veut dire qu'elle s'en va rejoindre son origine; cette chair élémentaire, elle, n'a point de connexion avec l'Esprit, ni avec la fidélité ou l'infidélité, ni avec le plaisir ou la souffrance, n'ayant même pas de par soi-même la faculté de sentir l'une et l'autre. En vérité, elle est à l'égard de l'être humain à la façon d'un vêtement jeté sur lui. Cette opacité, c'est elle le corps de chair élémentaire terrestre (le *jasad A*) qui est anéanti sans retour.

Alors comprends ce que je veux dire, car c'est ainsi qu'il faut entendre les traditions énonçant que les « corps » des saints Imâms[7] ont maintenant été « enlevés au Ciel ». Certes, si l'on avait exhumé le corps de l'Imâm Hosayn peu de temps après son ensevelissement, on l'aurait encore vu; mais maintenant aucun œil humain ne saurait le voir. Il est maintenant « attaché au Trône, contemplant ses pèlerins, etc. ». Le sens spirituel de ces traditions doit donc s'entendre de la séparation définitive d'avec ces corps élémentaires terrestres qui constituent la condition charnelle, état qui aura été attaché un moment aux corps spirituels archétypes. Une fois ces derniers séparés de ce revêtement charnel, les regards des humains ordinaires ne peuvent plus les percevoir. De cela j'ai traité précédemment en certains passages du présent livre. Que l'on veuille bien s'y reporter.

Quant aux deux *jism* (à savoir le *jism A* ou corps subtil astral, et le *jism B*, corps archétype supracéleste), le premier (le *jism A*) c'est le corps avec lequel l'Esprit sort de son corps de chair terrestre (i. e. du *jasad A*). Ce corps « subtil astral » *(jism A)* reste avec l'Esprit, tandis que celui-ci se sépare de son « corps subtil de chair spirituelle » *(jasad B)* au moment où la mort se met entre eux deux. Ce corps astral est avec l'Esprit dans le Paradis terrestre *(jannat al-donyâ)*, situé à l'Occident; c'est avec ce corps astral qu'il pénètre en la Demeure de Paix *(Dar al-Salâm)*, y visite sa demeure et le lieu originel dont il fut extrait. L'esprit de l'impie est accompagné également de ce corps astral dans l'Enfer terrestre *(Nâr al-donyâ)*, au levant du soleil, tandis qu'au coucher de celui-ci il se réfugie avec ce corps dans la vallée de Barhût[8], et erre avec lui, la nuit, dans la vallée du Soufre.

Cela, c'est l'état des deux groupes jusqu'à ce que vibre la première clameur de la Trompette[9]. Alors les Esprits eux-mêmes sont anéantis pendant l'intervalle qui sépare « les deux souffles de la Trompette ». Tout mouvement disparaît des Sphères célestes et de tout ce qui possède esprit et âme, animaux et végétaux. Cette pause cosmique dure « quatre cents ans ». Ensuite les Esprits sont ressuscités, chacun dans son second *jism* (à savoir le *jism B*, corps

archétype supracéleste). Cela, parce que ces corps (les *jism B*) ont été entièrement purifiés et qu'en est partie toute l'opacité, c'est-à-dire l'opacité qu'était pour eux le premier *jism* (le *jism A* ou corps astral), exactement comme nous l'avons expliqué dans le cas des corps de chair (élémentaire ou *jasad A*, spirituelle ou *jasad B*), mot pour mot [10]. Les esprits sont donc ressuscités chacun respectivement dans son second *jism* (le *jism B* ou corps archétype). Ce corps céleste est bien celui qui avait été auparavant dans la vie terrestre, non pas un autre, sinon auraient disparu en même temps que lui récompense et châtiment des Esprits. Toutefois, ce *jism* qui est dans la vie terrestre et qui est en même temps ce corps que l'on voit, comporte du subtil et du dense. La densité qui le rendait opaque, il en aura été purifié et elle aura été anéantie. C'est elle que nous désignons comme le premier *jasad* (*jasad A*, le corps élémentaire de chair périssable). En revanche, l'élément subtil en surexiste « dans la tombe »; c'est lui que nous désignons comme le second *jasad* (*jasad B*, corps de chair spirituelle) surexistant.

C'est avec le corps astral *(jism A)* que l'Esprit fait son apparition dans le *barzakh* (le monde intermédiaire). Ce corps astral est le véhicule *(markab, okhêma)* et l'habitacle de l'Esprit jusqu'à la « première sonnerie » de la Trompette. À ce moment-là il subit une dernière purification, et cette densité que nous désignons comme le premier *jism* (*jism A* ou corps astral) s'en va également de lui. Seul l'élément subtil en persiste dans le monde des raisons séminales [11] en trois « trésors », tandis que la densité s'évanouit de trois autres « trésors ». Ces « six trésors » sont disposés dans celui des orifices (de la Trompette cosmique de Séraphiel, qui est la matrice) de cet Esprit. Lorsque l'archange Séraphiel fait retentir la « Trompette de la Résurrection » (i. e. la « seconde sonnerie » de la Trompette), l'Esprit s'abaisse vers la tombe. Tous ses trésors réunis, il pénètre dans le *jasad* subtil (le *jasad B, caro spiritualis*); ils sont alors « rassemblés », c'est-à-dire ressuscités [12].

Mais sache que si tu pouvais peser ce corps spirituel au cours de la vie présente, et qu'après cette pesée il fût passé par une purification qui l'ait entièrement séparé du corps élémentaire de chair périssable, si bien que subsistât seul ce corps spirituel permanent *(jasad B)* qui appartient au monde de Hûrqalyâ, — et à supposer encore que tu puisses ensuite le peser de nouveau, tu constaterais qu'il n'aurait même pas diminué du poids d'un grain de sénevé par rapport au résultat de la première pesée. C'est qu'en effet la densité qui constituait le corps élémentaire de chair *(jasad A)* est un accident. Or, les accidents ne modifient en rien le « poids » dont il s'agit ici; ils ne l'augmentent pas en survenant, ils ne le diminuent pas en s'en allant. C'est en ce sens qu'il serait faux de se représenter que le « corps de résurrection », organe de béati-

tude ou de damnation, soit quelque chose d'autre que celui qui existe dans la vie présente, bien qu'il y ait eu un changement et une purification totale. Ou plutôt, ce qu'il faut dire, c'est que c'est bien ce dernier, et pourtant aussi c'est un autre que lui, du fait qu'il ait été purifié, rompu, refaçonné.

D'après Abû Mansûr 'Alî Tabarsî [13], à propos de ce verset qorânique : « Chaque fois que leur peau sera consumée, nous lui substituerons une autre peau en échange, afin qu'ils goûtent le châtiment (4 : 59) » — l'Imâm Ja'far Sâdiq répondit à un familier qui l'interrogeait sur le sens de ce verset : « Prends garde! ce sont bien les mêmes peaux, et pourtant c'est chaque fois quelque chose d'autre. — Donne-moi une comparaison avec quelque chose de ce monde. — Oui, ne vois-tu pas que si un homme prend une brique, la brise en morceaux, puis la replace dans son moule, la brique sera la même et pourtant ce sera une autre brique? » Et le *Tafsîr* de 'Alî ibn Ibrâhîm [14] rapporte que l'on demanda à l'Imâm : « Comment concevoir que leur peau soit remplacée par une autre? — Suppose, répondit l'Imâm, que tu prennes une brique, que tu la mettes en pièces et la réduises en poussière, et qu'ensuite tu la refaçonnes dans le moule, cette brique sera-t-elle la même que la première? En fait celle-ci aura permuté avec une autre, bien que l'original, l'archétype, soit identique. »

L'Imâm met ainsi en évidence que la peau substituée à la première est une autre peau, tout en étant bien « leur peau ». La différenciation est une différence dans le mode d'être et la qualification. De même, pour ce que nous envisageons ici : c'est bien le corps, objet visible au cours de la vie présente, qui sera le « corps de résurrection », mais après avoir subi cette alchimie que nous avons décrite à plusieurs reprises... »

2. Sur le sens ésotérique de la tombe.

Extrait de la *Risâlat al-Qatîfiya*, publiée dans le Recueil des œuvres de Shaykh Ahmad Ahsâ'î : *Jawâmi' al-Kalim*, Tabrîz, 1273 h., 2 vol. in-fol.; vol. I, 2e partie, 3e Risâla, p. 136 [15].

« La quiddité de la tombe, c'est d'être le lieu où reposent les morts, la première d'entre les étapes vers le *saeculum venturum*. Selon l'apparence visible et au sens exotérique, elle est la demeure du corps matériel que la vie a abandonné. C'est là une opinion courante. Mais pour la compréhension ésotérique *(ta'wîl)*, la tombe signifie la nature de la personne, sa vie, son désir le plus intime. Dieu dit à son prophète : « Dieu se fait entendre de qui il veut, mais toi tu ne peux te faire entendre de ceux qui sont *dans les tombes* (35 : 21). » Et encore : « Des morts, non pas des vivants, ignorant quand ils seront ressuscités (16 : 21-22). »

Des expressions telles que « l'Esprit reviendra à l'homme (qui est dans la tombe) » sont des expressions qui correspondent au sens apparent ou exotérique. En réalité, il s'agit d'événements qui s'accomplissent non pas dans le monde temporel inférieur, celui de la chose-objet, mais au plan le plus élevé d'entre les degrés du temps, c'est-à-dire en HÛRQALYÂ. Et si je dis « au plan le plus élevé », « au plus haut des degrés du temps », c'est parce que Hûrqalyâ est un entre-deux[16]. Tantôt on l'emploie pour désigner le plus haut degré du temps *(zamân)*, tantôt on l'emploie pour désigner le plan ou degré inférieur de l'*Ævum* (*dahr*, la sempiternité).

Aussi bien ce double emploi du terme est-il justifié par une homogénéité et correspondance véritable. Pendant son sommeil, l'homme peut être le siège de mouvements violents, bien que son corps matériel *(jasad)* reste immobile. L'explication de semblables mouvements est dans la proximité du corps subtil *(jism)* à l'égard du corps matériel. Car pendant que l'homme dort, son Esprit « chante » en liberté sur les hautes branches du grand arbre qui est le monde autonome des Formes imaginales *('âlam al-mithâl, mundus imaginalis)*. Cet arbre de haute futaie a pour sol d'implantation les « corps subtils », et ces corps subtils comptent autant d'individuations qu'il y a de corps matériels.

Quand on parle de « ce qui revient » (comme dans la phrase ci-dessus), il s'agit de l'Esprit subsistant dans le *mundus imaginalis* autonome. Quand on parle de « ce vers quoi s'accomplit le retour », on désigne le corps spirituel *(jasad B)* auquel se réunit le corps archétype supracéleste *(jism B)*[17]. Quant au « châtiment dans la tombe[18] », il en est ce que nous avons mentionné concernant le « retour de l'Esprit », parce que la totalité du monde du *barzakh* (le monde intermédiaire), ce qui y parvient et se change en lui, tout cela en relève (c'est-à-dire relève du sens ésotérique de la « tombe »). L'apparition des saints Imâms au moment de la mort ou « dans la tombe », soit au croyant, soit à l'impie, est aussi un événement se passant dans le monde de Hûrqalyâ. C'est ce à quoi font allusion ces versets qorâniques : « Si nous avions fait descendre un Ange, l'affaire eût été réglée; ils n'auraient pas eu de délai (6 : 8). » « Le jour où ils verront venir les Anges, ce ne sera pas une bonne nouvelle pour les coupables (25 : 24). »

Ces versets et quelques autres joints à certaines de nos traditions signifient que les Anges ne sont perceptibles pour personne dans le monde des corps matériels, à moins que l'Ange ne revête l'apparence d'un corps matériel. Tel l'Ange Gabriel prenant l'aspect de l'adolescent Dahyâ Kalbî pour apparaître au Prophète, — ou bien descendant en compagnie de Kerubiel et de Michaël chez Abraham, lors de la philoxénie, — ou bien chez Loth, pour châ-

tier son peuple. Car toute âme est en contact immédiat avec ceux des êtres et celles des réalités du monde intermédiaire qui correspondent à son propre état spirituel...

3. Les Cieux et les Éléments de Hûrqalyâ.

Extrait de la *Réponse* donnée au Mollâ Moh. Hosayn Anârî Kermânî, in *Jawâmi' al-Kalim,* Tabrîz, 1273 h.; vol. I, 3e partie, 9e *risâla,* pp. 153-154[19].

« ... Quant au mot HÛRQALYÂ, la signification s'en rapporte à un *autre* monde. Ce que l'on désigne par ce mot, c'est le monde du *barzakh* ou *intermonde.* Il y a en effet le monde inférieur, le monde terrestre; c'est le monde des corps matériels constitués des Éléments, le monde visible aux sens. Et il y a le monde des Âmes, qui est le monde du *Malakût.* Le monde du *barzakh,* qui est le monde intermédiaire entre le monde matériel visible *('âlam al-molk)* et le monde du *Malakût,* est un autre univers. C'est un monde matériel *autre.* Autrement dit, le monde des corps composés des Éléments constitue ce que l'on appelle le monde matériel visible. Le monde de HÛRQALYÂ, c'est un monde matériel *autre* (monde d'une matière à l'état subtil, c'est le *mundus imaginalis*).

Quant à sa position, il est situé dans le *huitième climat*[20]. Son plan inférieur confine à la surface convexe de la Sphère des Sphères, celle qui définit les directions spatiales. Il n'est pas lui-même dans une dimension ou direction de notre espace, puisqu'il n'y a rien *au-delà* de la convexité de la Sphère céleste suprême qui définit les orientations; ou plutôt elle n'a pas d'*au-delà* spatial. Néanmoins, le plan inférieur du monde de HÛRQALYÂ correspond, en position, au degré le plus élevé de la Sphère suprême, celle que l'on appelle « Sphère cristalline ». La forme ou image que tu contemples dans un miroir appartient à ce plan inférieur du monde de HÛRQALYÂ.

Quant à la question de savoir de quelle langue provient ce terme, c'est un mot de la langue syriaque *(sûryânîya),* c'est-à-dire de la langue en usage actuellement chez les Sabéens, ceux que l'on appelle aujourd'hui les *Sobba* (plus exactement les Mandéens), et qui sont principalement établis en grand nombre à Basra et dans ses environs[21].

Maintenant, lorsque l'on parle de l'univers de HÛRQALYÂ, des Cieux et des Éléments de HÛRQALYÂ, sache ceci : le monde du *barzakh,* intermédiaire entre le monde présent et le *saeculum venturum,* c'est le *mundus imaginalis,* monde autonome des Formes et réalités imaginales; c'est le monde intermédiaire entre le monde du *Malakût* et le monde matériel visible. On emploie le terme

HÛRQALYÂ pour désigner les Cieux de ce monde intermédiaire avec tous les astres qu'ils contiennent. Quand on parle de JÂBALQÂ et de JÂBARSÂ, on désigne les régions inférieures de ce monde intermédiaire[22]. JÂBALQÂ est une cité à l'Orient, c'est-à-dire du côté de l'origine. JÂBARSÂ est une cité à l'Occident, c'est-à-dire du côté du retour et de l'aboutissement. C'est avec les Éléments de ce monde intermédiaire qu'a été constitué le second *jasad* (le *jasad B*, corps spirituel) impérissable, c'est-à-dire celui dont la « glaise » surexiste invisible « dans la tombe[23] », en conservant sa même « tournure » parfaite. À l'orient de cet univers, il y a l'« enfer terrestre »; à son occident, il y a le « paradis terrestre », le paradis d'Adam. C'est là même que prennent refuge les Esprits des fidèles croyants, et ce sont « les deux jardins couverts de verdure » auxquels il est fait allusion dans le Qorân (55 : 64).

Quant aux preuves qui attestent l'existence de cet univers, il y a d'une part celles que connaît la théologie. Il y a les nombreuses traditions référant à l'existence du monde intermédiaire du *barzakh*. Il y a des versets qorâniques comme celui-ci : « Derrière eux un *barzakh* jusqu'au jour où ils ressusciteront (23 : 102). » Il y a enfin les nombreux récits traditionnels référant à l'existence des cités de ce monde intermédiaire. En commentant le « Livre de la Théosophie du Trône » *(Kitâb al-Hikmat al-'arshîya)* de Mollâ Sadrâ Shîrâzî[24], traitant de la cosmogonie et de l'eschatologie, j'ai moi-même cité, comme dans certains autres de mes livres, de nombreux *hadîth* qui ne laissent place à aucun doute. Aussi bien l'entendement philosophique nous atteste-t-il d'autre part l'existence de cet univers. C'est qu'en effet le monde du *Malakût* est constitué de substances et d'êtres séparés de la matière, tandis que notre monde physique visible est constitué de réalités matérielles. Il faut nécessairement qu'entre les deux mondes il y ait un intermédiaire, un *barzakh*, c'est-à-dire un monde dont l'état ne soit ni l'état absolument subtil des substances séparées, ni la densité opaque des choses matérielles de notre monde. À défaut de cet univers, la gradation de l'être ferait un saut, il y aurait un hiatus. Les preuves garantissant l'existence de cet état qui succède à la mort et qui précède la Grande Résurrection, sont si nombreuses qu'il est impossible d'en faire le compte. Chez les philosophes, personne ne les rejette, bien que chacun s'exprime à sa manière et poursuive le propos qui lui est propre.

Mon correspondant observe qu'entre autres propos qui lui demeurent obscurs dans ma réponse (c'est-à-dire dans la *Risâlat al-khâqâniya*[25]), il y a ceux qui démontrent que le corps élémentaire de chair matérielle *(jasad A)* est anéanti et « ne revient pas ». Il lui semble que cela contredise le sens littéral du verset qorânique et des récits traditionnels allégués[26].

Je lui répondrai ceci : sache que le « corps matériel » *(jasad)* qui est dans l'être humain, est en réalité constitué de deux corps [27]. L'un d'eux, le premier *(jasad A),* est anéanti et ne « reviendra » pas. Le corps subtil *(jism),* lui aussi, est en réalité constitué d'un double corps : le premier *(jism A,* le corps astral) lui non plus, ne « reviendra » pas. En revanche, le second corps matériel *(jasad B, caro spiritualis,* constitué des Éléments de Hûrqalyâ), de même que le second corps subtil *(jism B,* corps archétype supracéleste), l'un et l'autre « reviendront ». Telle est la doctrine que j'ai exposée dans le texte de la réponse visée.

Ce que je veux dire, c'est ceci : l'être humain est descendu du monde suprasensible *('âlam al-ghayb,* le monde du Mystère*),* de ces archétypes ou Trésors auxquels fait allusion ce verset du Livre : « Rien n'existe sans que le Trésor n'en existe chez Nous (15 : 21). » L'être humain descend donc en ce monde, séjour de l'effort et de la lutte, pour s'y constituer un avoir en vue du *Futurum Resurrectionis.* Mais en descendant de degré en degré, en passant successivement d'un plan de l'être à l'autre au cours de sa descente, il contracte chaque fois un certain mélange avec les accidents qui correspondent à ce degré ou à ce plan. De même, lorsque au temps du Prophète, l'ange Gabriel descendait en ce monde, il revêtait la forme et l'aspect du bel adolescent Dahyâ al-Kalbî. Mais lorsqu'il « remontait au Ciel », cette forme ne l'accompagnait pas dans son retour. Ainsi en fut-il chaque fois qu'il descendait sur l'un des prophètes antérieurs; il se montrait à lui sous la forme d'un être humain très beau, ayant l'apparence de quelque contemporain de ce prophète. Eh bien! il en va de même lorsque l'être humain « descend » avec le corps subtil qui est son corps archétype *(jism B, jism aslî),* lequel est le support de l'âme (cf. l'*okhêma symphyès* de Proclus, *supra* p. 118). Il passe par le monde autonome des Formes et réalités imaginales *('âlam al-mithâl);* là même s'attache à lui le corps astral *(jism A).* Celui-ci ne « reviendra » pas lors de la Grande Résurrection, parce qu'il ne fait pas partie de la réalité essentielle de l'homme. On peut le comparer à la crasse qui se dépose sur ton vêtement et qui s'en va « sans retour » lorsque tu as nettoyé celui-ci.

Lorsque au terme de sa descente l'être humain a atteint ce bas monde, voici que s'attache à lui le corps matériel élémentaire, le corps de chair *(jasad A)* qui est constitué des Éléments de notre monde sublunaire. C'est un accident par rapport à la réalité de l'être humain; il n'est pas constitutif de son essence. Ce corps de chair fait partie de la crasse de ce monde-ci. Lors de l'*exitus* de ce monde, ce corps de chair une fois déposé dans la tombe, la terre le dévore. Mais en revanche, surexiste invisiblement « dans la tombe » (c'est-à-dire en Hûrqalyâ) cet autre corps *(jasad B,* consti-

tué des Éléments de Hûrqalyâ) jusqu'au jour de la Résurrection, où alors l'Esprit (le moi-esprit) revient vers lui, pénètre en lui et entre avec lui dans son Paradis ou dans son Enfer. C'est ce corps spirituel qui « revient », tandis que le corps matériel de chair constitué des Éléments sublunaires, je veux dire l'ensemble des accidents et des souillures qui appartiennent à ce monde-ci, tout cela n'était ni *de* l'homme ni même *avec* l'homme, mais quelque chose qui adhérait à lui de par son existence en ce monde. Aussi tout cela revient-il à son origine « sans retour ». De même, lorsque de la boue et de la crasse souillent ta robe de coton : dès que tu l'auras lavée, la boue et la crasse s'en iront « sans retour ». Diras-tu, alors, ou quelqu'un d'autre s'avisera-t-il de dire, qu'il manque quelque chose à ta robe à cause de ce départ? Non, ce qui en est *parti*, cela précisément n'en faisait pas *partie*.

Lors donc que *post mortem* l'Esprit est entré dans le monde du *barzakh*, il y est en son corps archétype (*jism B*) auquel adhère provisoirement un corps originaire de ce *barzakh* (*jism A*, le corps astral). En fait, celui-ci ne fait pas partie de lui; c'est un accident non durable. Au jour de la Résurrection, l'homme en son intégralité « revient » et laisse derrière lui ce qui ne faisait pas partie de lui, ce qui n'était pas *lui-même*. Compare ceci : brise ton sceau; voici que la forme en est partie. Façonne-le de nouveau. Voici le premier sceau revenu avec sa forme, identique à lui-même. Pourtant la première forme n'est pas revenue et ne reviendra jamais. C'est là le sens ésotérique du verset : « Chaque fois que leur peau sera consumée, Nous lui substituerons une autre peau (4 : 59). » Bien que la peau substituée soit identique à la première, elle est dénommée *autre*, parce que la première forme en est partie et qu'une autre forme lui a été substituée. C'est ce que souligne le propos de l'Imâm Ja'far Sâdiq commentant ce verset : « C'est la *même*, et pourtant c'est une autre[28]. »

Compare encore avec la brique d'argile que tu pulvérises et que tu remets ensuite dans son moule. C'est bien la même, et pourtant c'est une autre. Ainsi en est-il pour le corps élémentaire matériel (*jasad A*) et pour le corps astral (*jism A*), dont nous disons que ni l'un ni l'autre ne « reviennent ». Nous désignons par l'un et l'autre les accidents qui adhèrent à l'être humain du fait de sa descente par les degrés successifs. Et pourtant ce même corps apparent, visible, sensible, palpable, est *aussi* celui qui ne s'anéantit pas et dont rien d'essentiel ne s'en va[29]. Ou plutôt il surexiste invisiblement jusqu'au jour de la Résurrection, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il revienne et que l'Esprit pénètre en lui pour son Paradis ou pour son Enfer. Certes, il faut qu'il soit brisé et il faut qu'il soit façonné une seconde fois. Il sera donc pulvérisé, purifié de tout ce qui ne faisait pas partie de lui. Ensuite il sera

façonné, car faute d'être purifié de tous les accidents qui ne sont pas *lui,* il ne serait pas apte à la surexistence. Car c'est son mélange avec les accidents que comporte le fait même d'exister en ce monde, c'est cela même qui met obstacle à sa surexistence.

Mon correspondant demande encore ce que je veux dire en énonçant qu'entre les deux « sonneries » de la Trompette de Séraphiel, l'Esprit se trouve attiré, résorbé, dans celui des orifices de cette Trompette qui est sa matrice; il me demande ce que je veux dire par les « six Trésors » et quelle est la preuve de tout cela?

Je lui dis : la preuve est déjà faite que l'Esprit est l'homme réel, celui à qui l'on parle, celui qui assume. L'organisme visible de son corps matériel est pour lui une demeure dans laquelle il se trouve emprisonné, mais dans laquelle on l'a fait descendre parce qu'elle est pour lui un instrument grâce auquel il parvient aux connaissances exotériques et ésotériques. Lors donc qu'il fut résolu de le faire descendre en ce monde, la nature de l'être exigeait l'intermédiaire de l'âme vitale sensitive dispensée par les Sphères célestes, afin qu'il n'y eût pas de hiatus dans la gradation de l'être et de l'Émanation. Lorsque l'heure est venue de repartir pour son monde originel, l'intermédiaire, je veux dire l'âme vitale émanée des Sphères célestes, retourne vers les Âmes motrices des Sphères comme par la réversion à un mélange, à la façon dont une goutte d'eau retourne à la mer.

Mais le moi-esprit surexiste, il veille, il ne succombe pas au sommeil. Comme le dit l'Imâm Ja'far : « Lorsqu'il retourne, il retourne à l'état par lequel il avait commencé. » Ce n'est point retour à un mélange, mais retour à un état de juxtaposition, parce qu'il surexiste. Lorsque vibre dans la Trompette le souffle de la première sonnerie, la « sonnerie fulgurante », il est alors résorbé, chaque chose faisant retour à son origine. Avec l'ensemble de ses revêtements, il retourne, et c'est retour d'une juxtaposition. Parce qu'on l'avait fait descendre de « six Trésors [30] », il retourne vers eux; sa propre cessation entraîne leur disjonction : sa Forme imaginale retourne au Trésor d'où elle était descendue. De même sa *materia prima* [31], sa nature, son âme, son *pneuma,* son intellect, chacun retourne respectivement au Trésor dont il était descendu. Ce sont ces Trésors auxquels, nous l'avons dit, fait allusion ce verset qorânique : « Rien n'existe sans que le Trésor n'en existe chez Nous (15 : 21). » Ce sont ces Trésors qui forment chaque fois un ensemble, lequel est respectivement la matrice de chaque moi-esprit, celle que l'on désigne symboliquement comme l'orifice ou le « trou » qui, sur la Trompette de Séraphiel, correspond à cet esprit.

Quant aux preuves de ce que nous avançons, elles ne sont pas seulement dans un *hadîth,* ni même dans une dizaine de *hadîth,*

mais dans une multitude de traditions. Mais on n'en peut comprendre la portée démonstrative pour la discussion que par la méditation d'un bon nombre d'entre elles. Ou mieux dit, il s'agit de se guider sur une sagesse supérieure, et la preuve que fournit celle-ci n'est reconnue comme démonstrative que par une assistance divine particulière, que Dieu dispense aux cœurs ayant atteint leur pleine maturité, car « celui à qui a été donnée la sagesse, celui-là a reçu un bien immense (2 : 272) ».

4. Alchimie et corps de résurrection.

a) Extrait de l'*Épître* adressée à Fath-'Alî Shâh Qâdjâr, Shâh de Perse (1797-1834), in *Jawâmi' al-Kalim,* Tabrîz, 1273 h.; vol. 1, 1re partie, 5e *risâla,* pp. 122-124[32].

« Sache que ce qui rejoint le paradis, c'est-à-dire ici le paradis terrestre[33], c'est ce que recueille l'Ange de la mort, et c'est la réalité essentielle de l'homme, l'homme au sens vrai *(insân haqîqî).* La source et principe de son être est en effet constituée de cinq choses : l'intellect, l'âme, la nature essentielle, la *materia prima,* la Forme imaginale[34]. L'intellect est dans l'âme. L'âme avec tout ce qu'elle implique, est dans la nature incorruptible. Toutes trois ensemble sont dans la *materia prima* avec ce qu'à son tour celle-ci implique. Lorsque à cette dernière se conjoint la Forme imaginale, alors se trouve réalisé le corps originel essentiel, le corps archétype *(jism aslî, jism B)*[35], c'est-à-dire le corps qui est occulté dans l'enveloppe matérielle visible, dans le corps élémentaire *(jasad A),* constitué des quatre Éléments sublunaires : le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre.

Ce corps matériel élémentaire (*jasad A,* corps de chair périssable) est celui qui reste dans la terre, et dont l'apparence visible y est anéantie. C'est le corps organique qui passe par le phénomène de la croissance en assimilant les éléments subtils de la nourriture. Je viens de dire que son apparence visible, son « exotérique », est anéantie dans la terre. C'est qu'en effet son élément caché et invisible, son « ésotérique », surexiste; c'est le corps spirituel *(jasad B, caro spiritualis)* qui est constitué non pas des Éléments sublunaires, mais des quatre Éléments du monde de Hûrqalyâ, lesquels sont soixante-dix fois plus nobles et précieux que les Éléments du monde terrestre[36]. C'est ce corps spirituel qui repose dans la quiétude à laquelle fait allusion un verset qorânique. En effet, lorsque l'adepte fidèle a rendu ses comptes « dans la tombe[37] », il creuse pour lui un sillon depuis cette « tombe » jusqu'au paradis qui est à l'Occident (Jâbarsâ), et par cette voie lui parviennent la quiétude et la subsistance. Il est dit : « Pour celui qui est au

nombre des Rapprochés, pour celui-là quiétude, subsistance et séjour paradisiaque (56 : 87-88). » Ce qui est le sujet de cette quiétude, c'est précisément ce corps spirituel *(jasad B)*, le corps constitué des Éléments du monde de Hûrqalyâ, et qui est occulté à l'intérieur du corps matériel élémentaire *(jasad A)*, le corps apparent et visible, lequel est constitué des Éléments vulgaires de ce monde-ci.

Quant au corps qui, au moment de l'*exitus*, reste avec l'Esprit (le moi-esprit), c'est le corps essentiel, le corps au sens vrai *(jism haqîqî, jism B*[38]*)*, lequel est composé de la *materia prima* et de la Forme imaginale *(mithâl)*. Il est le support de la nature incorruptible, de l'âme et de l'intellect. C'est la réalité essentielle de l'homme, l'homme au sens vrai. Ce corps essentiel est du même genre que le corps de l'univers : il est, pour le microcosme, l'homologue de la Sphère suprême, celle qui commande et définit les orientations spatiales. Sa capacité d'éprouver les jouissances, celles de la nourriture, du breuvage, du contact, du plaisir amoureux, est soixante-dix fois supérieure à la capacité correspondante du corps élémentaire matériel[39]. Ce corps essentiel, le moi-esprit ne se sépare jamais de lui, et lui-même ne se sépare jamais de l'Esprit[40], sinon lors de la pause cosmique qui marque l'intervalle entre les deux sonneries de la Trompette de Séraphiel.

Lorsque Séraphiel fait vibrer dans la Trompette la « sonnerie fulgurante[41] », laquelle est le « souffle de la résorption universelle », chaque Esprit est entraîné, résorbé dans celui des « trous » de cette Trompette qui en est la matrice. Cette matrice est constituée de six « trésors ». Dès son entrée, le moi-esprit rencontre dans le premier trésor sa propre Image ou forme imaginale[42]; dans le second trésor, il trouve sa *materia prima;* dans le troisième, sa nature incorruptible; dans le quatrième, il y a l'âme; dans le cinquième, il y a le *pneuma;* dans le sixième, l'intellect. Lorsque ces Trésors sont dissociés, le moi-esprit se trouve aboli, et abolie son opération. C'est seulement en ce sens qu'il est possible de dire qu'il soit « anéanti » (c'est-à-dire jusqu'à la seconde « sonnerie » de la Trompette de Séraphiel). Mais il ne se produit aucun mélange fusionnant les parties composantes, car un tel mélange ne concerne que l'âme végétale et l'âme animale : l'âme végétale, parce qu'elle est constituée des éléments sublunaires : le Feu, l'Air, l'Eau, la Terre. Lorsque ces parties élémentaires se dissocient, elles « retournent » à ce dont elles étaient venues, pour s'y mélanger, non pour s'y juxtaposer chacune autonome. Les parties ignées retournent au Feu élémentaire, s'y mélangent et s'y confondent. De même chaque partie retourne à ce dont elle avait pris origine – l'Air, l'Eau, la Terre – pour s'y mélanger et s'y confondre[43]. Il en va de même pour l'âme animale, celle-ci tenant son origine des

mouvements des Sphères célestes. Lorsqu'elle se sépare, elle retourne à ce dont elle provient, pour s'y mélanger, non pour se juxtaposer, parce qu'elle est simplement une somme d'énergies résultant des énergies des Sphères célestes et proportionnée aux mouvements de celles-ci [44]...

Ces deux âmes donc, l'âme végétale et l'âme vitale, retournent *post mortem* à leur source pour se confondre avec elle. Pourtant, cela n'est vrai que de leur extérieur, leur « exotérique » *(zâhir)*, car l'intérieur, l' « ésotérique » *(bâtin)* de l'âme végétale surexiste « dans la tombe »; cet ésotérique, ce sont les *Éléments de Hûrqalyâ*, et c'est ce corps *(jasad B)* qui repose dans « la quiétude et le séjour paradisiaque [45] ». Quant à l'ésotérique de l'âme vitale, il est constitué par les « natures » des Âmes qui meuvent les *Cieux de Hûrqalyâ*, et il rejoint le « paradis terrestre », comme on l'a dit précédemment [46]. En conclusion il y a ceci : jamais l'Esprit ne se sépare de son corps originel essentiel *(jism B)*; il ne s'en sépare, c'est-à-dire ne « meurt », que pendant l'intervalle compris entre les deux sonneries de Trompette de Séraphiel : la première qui est la « sonnerie fulgurante » ou souffle de la résorption universelle, et la seconde qui est le souffle de la Résurrection [47].

Maintenant, à cette autre question posée : « l'Esprit tout seul, cela s'entend-il de l'Esprit avec l'Image archétype ou forme imaginale, ou avec le corps subtil ? » — il faut répondre : ce qui pénètre dans le « paradis terrestre », c'est l'Esprit (le moi-esprit) avec son corps originel essentiel *(jism aslî, jism B [48])*, parce que dans l'Esprit il y a l'intellect, l'intellect est dans l'âme, et celle-ci est dans la nature incorruptible. Le corps essentiel, c'est la *Materia prima* qui est leur support, et l'Image archétype ou forme imaginale conjointe à celle-ci. C'est pourquoi la faculté de sentir et de jouir, avons-nous dit, est dans ce corps essentiel soixante-dix fois supérieure à celle du corps matériel, parce que sa jouissance est à la fois sensible et spirituelle, elle est spirituelle-sensible. Quant à ce qui surexiste invisiblement « dans la tombe » (c'est-à-dire en Hûrqalyâ), c'est le corps spirituel *(jasad B)* qui est constitué des Éléments de Hûrqalyâ, tandis que celui qui est constitué des quatre Éléments ordinaires (*jasad A*, corps de chair matérielle), celui-là est anéanti.

De nombreux symboles sont à méditer ici; nous en mentionnerons quelques-uns. Voici, par exemple, le verre; il provient de la silice et de la potasse; toutes les deux, denses et opaques, sont les homologues du corps matériel élémentaire (*jasad A*, corps de chair périssable), que tout le monde connaît. On les soumet à la fusion; impureté et ternissure s'en vont; c'est maintenant du verre diaphane : l'extérieur transparaît à travers l'intérieur, l'intérieur transparaît à travers l'extérieur [49]. C'est alors l'homologue du

corps spirituel *(jasad B, caro spiritualis)*, celui qui surexiste « dans la tombe », c'est-à-dire en Hûrqalyâ, et auquel sont donnés « quiétude et séjour paradisiaque », tandis que la densité opaque, celle de la silice et de la potasse, était l'homologue du corps élémentaire matériel *(jasad A)*. Médite comment de la silice et de la potasse, denses et opaques, est sorti un corps à l'état diaphane et subtil. Celui-ci, c'est bien la même substance minérale, et pourtant non, c'est quelque chose d'autre.

Maintenant, que ce verre soit à son tour soumis à la fusion, que l'on projette sur lui certaine drogue appropriée qui en compénètre la masse; il devient du cristal. Que sur ce cristal l'on projette la « drogue des philosophes », laquelle est l'Élixir de blancheur. Il devient alors un cristal qui flamboie au soleil (le « verre de lentille »), parce qu'il fait converger les rayons solaires qui frappent sa surface. C'est bien encore du verre, et pourtant c'est autre chose que du verre, tout en étant cependant encore du verre, mais un verre auquel quelque chose est arrivé, et qui l'a si totalement purifié que le voici maintenant d'un rang très supérieur au premier. Ce cristal incandescent est l'homologue du corps astral *(jism A)* qui accompagne l'Esprit au moment de l'*exitus*, lorsque celui-ci sort de son corps matériel élémentaire : le corps avec lequel l'Esprit entre dans le paradis d'Occident, le paradis d'Adam. Eh bien! qu'à son tour ce cristal flamboyant soit soumis à la fusion; que l'on projette sur lui l'Élixir blanc. Voici qu'il devient du diamant *(almâs)*. C'est encore du cristal, et pourtant non, c'est quelque chose d'autre, et pourtant si fait, c'est bien lui-même, mais passé par toutes ces épreuves.

C'était une substance minérale, dense et opaque; elle a été soumise à la fusion, et elle est devenue un verre transparent, puis elle est devenue du cristal. Et quand ce cristal eut été soumis une première fois à la fusion et à la projection de l'Élixir blanc, il est devenu du cristal flamboyant. Une seconde fois on l'a fait entrer en fusion et on a projeté sur lui l'Élixir; il est devenu du diamant. Qu'on le pose sur l'enclume, qu'on le frappe avec le marteau; il mordra sur l'enclume et sur le marteau, mais il ne se brisera pas. Qu'on le frappe avec un morceau de plomb; il éclatera en fragments ayant chacun la forme d'un cube; et si chaque cube est à son tour frappé avec le plomb, il éclate à son tour en fragments cubiques. C'est là le signe authentique qu'il est vraiment du diamant. Mais qu'il soit maintenant du diamant, c'est aussi l'indice que le diamant était occulté dans le fond essentiel de la substance minérale, parce qu'en fait la composition de celle-ci résulte des deux principes bien connus, le mercure et le soufre, selon ce qui est établi en physique. Et ce diamant dégagé du cristal, ce cristal dégagé du verre, ce verre dégagé de l'opacité minérale, c'est l'ho-

mologue du « corps de résurrection » du croyant fidèle dans le paradis de l'*Aiôn* futur (c'est-à-dire le *jism B*, corps archétype essentiel, *corpus supracaeleste*, « corps de diamant »)[50].

Un autre symbole : l'étain. Il commence par être l'homologue du corps élémentaire de chair *(jasad A)*, celui que nous connaissons dans notre monde terrestre. Lorsque l'on projette sur lui l'Élixir blanc, il devient de l'argent à l'état pur; il est alors l'homologue du corps spirituel subtil *(jasad B, caro spiritualis)*, celui qui surexiste invisiblement en Hûrqalyâ. Mais quand on projette sur lui l'Élixir rouge, il devient de l'or pur, et il est l'homologue du corps astral (*jism A*, s'originant aux Cieux de Hûrqalyâ), celui qui sort du corps élémentaire de chair *(jasad A)* en accompagnant l'Esprit dans son *exitus*, c'est-à-dire le corps subtil qui *post mortem* rejoint le paradis d'Adam et en goûte les délices. Qu'une seconde fois l'on projette l'Élixir rouge; cet or devient lui-même Élixir; il est l'homologue du corps originel essentiel *(jism B, corpus supracaeleste)*, celui qui entre dans le paradis de l'*Aiôn* futur. Que cet or soit maintenant Élixir, c'est le signe et la preuve qu'il était occulté dans le fond essentiel de l'étain, parce qu'en fait sa composition résulte des deux principes bien connus. Alors cet Élixir dégagé de l'or, cet or dégagé de l'argent, cet argent dégagé de l'étain, c'est l'homologue du corps de résurrection dans l'*Aiôn* à venir. De cela il existe encore de nombreux symboles que connaissent bien ceux qui possèdent la vue intérieure... »

On peut récapituler les correspondances analysées par Shaykh Ahmad Ahsâ'î entre la physiologie du *corps de résurrection* et les phases de l'opération alchimique, dans le tableau suivant :

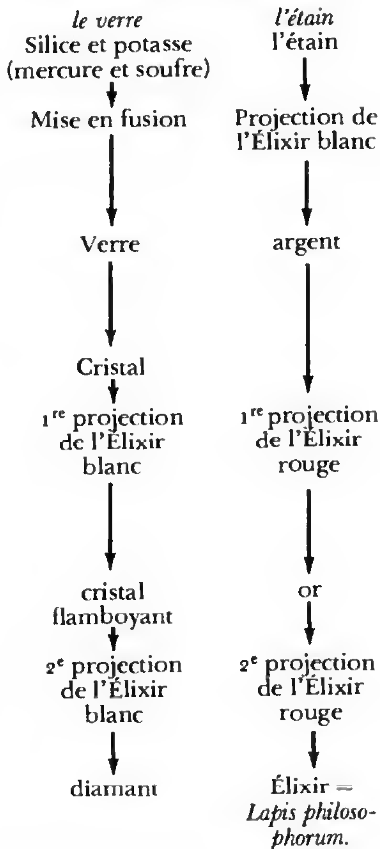
CORPS HUMAIN

Jasad A : Corps matériel élémentaire, corps de chair périssable, constitué des *Éléments* sublunaires. Il est anéanti et ne ressuscite pas.

Jasad B : corps spirituel, incorruptible, *caro spiritualis,* constitué des *Éléments* de Hûrqalyâ. Il surexiste invisiblement *post mortem* « dans la tombe », c'est-à-dire en Hûrqalyâ. Il sera réuni à l'Esprit lors de la Grande Résurrection *(Qiyâmat Kobrâ).*

Jism A : Corps astral, constitué de la matière céleste des *Cieux* de Hûrqalyâ; revêtu par l'Esprit lors de sa descente en ce monde; l'accompagne lors de l'*exitus,* entre avec lui dans le paradis (ou dans l'*infernum*) terrestre; disparaît lors de la Grande Résurrection et de la réunion définitive de *Jasad B* et *Jism B* en *corpus resurrectionis.*

Jism B : corps originel essentiel, corps archétype impérissable et inséparable de l'Esprit *(okhêma symphyès),* corps supra-céleste constitué de six « trésors »; réuni au *jasad B,* forme l'intégrité du corps de résurrection (« corps de diamant ») dans l'*Aiôn* à venir.



b) Extrait du Commentaire par Shaykh Ahmad Ahsâ'î, de la *Théosophie du Trône* de Mollâ Sadrâ (Sadroddîn Shîrâzî). Tabrîz, 1278 hî, pp. 165-166[51].

(Ce commentaire est un ouvrage aussi considérable qu'original. Shaykh Ahmad Ahsâ'î y prend position à l'égard de la philosophie de Mollâ Sadrâ (cf. ci-dessus, art. VI). Ni adhésion ni réfutation systématique; c'est une œuvre critique, aidant à situer au mieux l'École shaykhie dans la perspective générale de la pensée shî'ite. Mollâ Sadrâ pose dans son livre l'ensemble des problèmes relatifs au devenir posthume de l'être humain. Il fonde, nous l'avons dit, sur une métaphysique de l'Imagination active et du *mundus imaginalis,* le concept du corps subtil spirituel et une philosophie de la Résurrection où la « Réversion », le retour des

Esprits à leur monde originel, loin de les immobiliser dans l'immuable, les entraîne dans un devenir posthume illimité. Shaykh Ahmad Ahsâ'î, qui jugeait fort bien de l'importance décisive du livre, eut principalement le souci d'affermir et de redresser ce qui lui apparaissait encore comme instable ou en danger de déviation dans les thèses de Mollâ Sadrâ. Entre autres nombreux points, on a l'impression qu'il se soucie de mieux garantir la réalité extramentale, l'objectivité *sui generis,* du monde des corps spirituels et des Formes imaginales. La pensée de l'un et de l'autre étant une pensée théosophique, met en œuvre aussi bien les arguments de raison que les textes de la Tradition religieuse. La conjonction en est rendue possible par la pratique du *ta'wîl* (exégèse du sens spirituel), dont l'opération alchimique se présente comme une application (occulter l'apparent, manifester le caché). C'est précisément à cette opération que s'attache ici Shaykh Ahmad Ahsâ'î, comme dans le texte précédent, pour montrer la correspondance entre l'*operatio secreta artis* et la physiologie du corps de résurrection. Cette correspondance même postule une anthropologie comportant l'idée de « Réversion », c'est-à-dire celle d'un monde dont le devenir est une ascension le reconduisant à son Orient-origine, et déterminant les métamorphoses futures. Cette « Réversion » est l'antithèse de l'idée d'irréversibilité rectilinéaire qui domine en général nos perspectives historiques.)

« Cette résurrection des corps, l'entendement philosophique en dégage les indices en se guidant sur cela même qui prouve que les Esprits sont impérissables et retournent à leur monde originel; car résurrection des corps et réversion des Esprits ont ensemble une seule et même cause. Celui qui a médité devant le « miroir des Philosophes » aura pu l'observer de ses propres yeux. En parlant du « miroir des Philosophes » j'entends l'*operatio secreta artis* [52], c'est-à-dire l'opération de l'Élixir, car les Philosophes ont fait de celle-ci un miroir dans lequel se peuvent contempler toutes choses existant au monde, que ce soit une réalité sensible concrète ou que ce soit une réalité suprasensible. Contemplée dans ce miroir, la résurrection des corps s'offre de même façon que le retour et la résurrection des Esprits.

La démonstration, telle que l'envisage l'entendement philosophique, se présente de la façon suivante. L'existence matérielle de tout ce qui existe dans le monde émane de l'Opération divine, de la même façon que la lumière émane de la lampe. Chacun sait que cette Opération est vie, conscience, discrimination, pouvoir de choisir. Plus une chose est proche du Principe, plus ces quatre choses ont en elle de vigueur; plus elle est éloignée du Principe, plus ces quatre choses y sont affaiblies. De même, la lumière de la

lampe est constante quant au rayonnement, quant à la sécheresse et à la chaleur; plus une chose est proche de la lampe, plus ces trois choses ont en elle de vigueur; plus elle est éloignée, plus elles y sont faibles, jusqu'à ce que finalement la disparition de la lumière entraîne simultanément la disparition de ces trois choses.

L'acte d'exister se présente de façon analogue dans chaque chose : plus une chose est éloignée du Principe, plus s'affaiblissent en elle les quatre réalités constituées par son existence qui est l'Opération divine, jusqu'à ce que l'extinction de celle-ci finisse par entraîner leur propre extinction. Car la vie qui est dans l'Esprit, la conscience, la discrimination, le pouvoir de choisir, tout cela existe en vérité dans le corps et jusque dans les substances minérales, mais à un degré infiniment moindre que dans l'Esprit. Dire que les corps « se fatiguent », c'est dire qu'ils sont, eux aussi, vivants, conscients, discriminant, choisissant, proportionnellement à leur degré d'appartenance à l'être. D'où ce verset qorânique : « Il dit aux Cieux et à la Terre : venez, consentants ou malgré vous. Mais ils dirent : c'est de plein gré que nous venons (41 : 10). » Ou encore : « Il n'est point de chose qui ne célèbre sa gloire, mais vous ne comprenez pas son hymne (17 : 46)[53]. » Nous en avons donné un ample commentaire dans le présent livre.

Car, en fin de compte, les Esprits sont de la *lumière-être* à l'état fluide *(nûr wojûdî dhâ'ib)*. Les corps sont également de la lumière-être, mais à l'état solidifié. Il y a entre les uns et les autres la même différence qu'entre l'eau et la neige. C'est pourquoi l'indice qui entraîne à affirmer le « retour » des Esprits est lui-même l'indice entraînant à affirmer la résurrection des corps...

Un témoignage validant cette affirmation se trouve dans l'opération alchimique. C'est que les corps arrivés à leur maturité et à leur complétude par cette opération sont à l'état liquide-solide. Tel est ce que déclare le Ier Imâm, 'Alî ibn Abî-Tâleb, selon ce que rapporte son biographe, Ibn Shahr-Ashûb, ainsi que Abû'l-Abbâs dans son « Livre qui éclaire le secret concernant la science de l'Élixir[54] ». Quelqu'un donc interrogea l'Imâm sur l'alchimie, tandis qu'il prononçait un prône : « Elle est, s'écria-t-il, la sœur de la prophétie; car il y a une immunité qui préserve la prophétie d'être profanée, et c'est que le commun des gens ne fait qu'en discourir au sens littéral exotérique. Elle n'est, j'en atteste Dieu! rien d'autre que de l'Eau à l'état solide, de l'Air immobilisé, un Feu compact, de la Terre fluide[55]. » Car la Terre à l'état fluide, c'est l'Eau à l'état solide. De même les corps aussi sont des Esprits...

Les corps, nous l'avons dit précédemment, sont des choses qui sont descendues des « Trésors archétypes » vers ce monde terrestre, comme le dit ce verset : « Rien n'existe sans que les

Trésors n'en existent chez Nous, et Nous ne les faisons descendre que dans une proportion déterminée (15 : 21). » Lors donc que chaque chose retourne à son origine et principe, si les corps faisaient exception, soit qu'ils persistent en ce monde, soit qu'ils s'y anéantissent, ils ne « retourneraient » pas à leur origine et principe. Mais cela contredirait ce qu'implique la loi de l'universel retour au principe, universelle résurrection, thèse bien établie sur laquelle s'accordent les philosophes et les traditions religieuses. Ainsi donc, l'entendement philosophique dégage les preuves de la résurrection des corps, de la manière que nous avons dite... »

c) Extrait du même ouvrage, pp. 331-332.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî[56] : « L'âme est une « matière » spirituelle *(mâdda rûhânîya)*, un organisme subtil, qui ne peut recevoir que les Formes elles-mêmes à l'état subtil et suprasensible, Formes qui ne peuvent être perçues par les organes de perception sensible, mais par les organes de perception psycho-spirituelle (les sens du suprasensible). En revanche la « matière matérielle » *(hayûlâ)* est une matière dense et opaque, capable de recevoir les Formes à l'état également dense et opaque, déterminées par les dimensions et les positions spatiales, mélangées de virtualités et de négativités. »

Shaykh Ahmad Ahsâ'î : « Que l'âme soit un organisme subtil ne pouvant recevoir que les Formes à l'état subtil et suprasensible, c'est exact. Également exact qu'elle ne puisse être perçue par nos sens physiques, puisque ces derniers sont souillés et paralysés par les infirmités inhérentes aux natures élémentaires composant le corps de chair. En revanche, dire que le paradis avec ses châteaux, ses houris et toutes les douceurs qu'il contient, ne sont que des « intentions », c'est-à-dire ne consistent qu'en de pures Formes psychiques, Formes imaginales du *Malakût* (le monde des *Animae caelestes*), cela je ne puis l'accepter. Car l'on sera dès lors entraîné à nier la résurrection corporelle, comme l'auteur (Mollâ Sadrâ) nous a semblé y être entraîné dans certaines pages précédentes du présent livre, du moins à en juger d'après l'apparence littérale de ses propos. Nous avons observé que, comparés à la doctrine des saints Imâms, ces propos ne sonnent pas comme ceux de quelqu'un qui professe la résurrection corporelle[57].

C'est qu'en fait il y a ceci : dire que la Matière, la *hylê*, est comme telle dense et ténébreuse, ce n'est pas exact. Toute matière ne se présente pas nécessairement à l'état dense et ténébreux. La matière connaît d'autres états. Les Sphères célestes, par exemple, ne sont pas perceptibles par nos sens physiques; pas même la Terre, je veux dire la Terre que les fils d'Adam n'ont pas foulée de leurs

pas (c'est-à-dire la Terre céleste, le paradis dont Adam fut exilé, et où l'Esprit retourne avec son corps subtil), car cette Terre-là est à l'état subtil, elle ne peut pas être perçue par des yeux de ce monde, des yeux de chair.

En outre, les habitants du Paradis sont tous des corps déterminés par les dimensions et les positions; mais le fait d'être un tel corps n'exclut nullement, comme tel, ni la surexistence ni la perpétuité. Certes, ces corps spirituels ne comportent ni négativité, ni densité, ni opacité, parce que ce sont là les concomitances des phénomènes d'altération et de substitution, remplaçant ce qui disparaît par quelque chose de plus faible. Mais précisément tout cela est exclu de ces corps dans l'au-delà. Car là même les corps sont en perpétuel mouvement ascendant; s'il se produit en eux quelque changement et quelque substitution, ce ne peut être que par un apport plus élevé de force et de renouveau.

Quant aux dimensions et aux positions, elles sont inhérentes aux lieux et aux corps. Elles ne sont pas incompatibles, comme telles, avec l'état des Paradisiaques. Ceux-ci ressemblent aux Terrestres, avec cette différence qu'ils ne connaissent ni la densité, ni l'opacité, ni l'affaiblissement, ni cette marche progressive vers le dépérissement et l'anéantissement. N'éprouver d'autre substitution dans leur corps que celle d'un renfort, ne connaître d'autre changement qu'en force, en renouveau, en meilleur, telle est leur condition. Mais pourquoi n'existerait-il pas là des réalités matérielles (si la matière ne se réduit pas à la matière dense et ténébreuse de ce monde)? Les Paradisiaques, avec leur chair spirituelle *(jasad B)*, leur corps originel essentiel *(jism B)*, leur moi-esprit, sont bien ceux qui étaient en ce monde. Un seul changement s'est produit en eux : la disparition des accidents étrangers, proies du néant, ténèbres écroulées et dissipées.

Oui, lorsque ces corps, tels que tu les vois en ce monde, ont été complètement purifiés de leurs accidents étrangers et adventices, le mode d'être de ce qui était en bas, rejoint le mode d'être de ce qui est en haut. Alors les corps spirituels perçoivent d'eux-mêmes et par eux-mêmes les réalités spirituelles du *Jabarût* ainsi que les pures formes suprasensibles du *Malakût*[58]. Réciproquement, lorsque les Esprits dont l'existence est attachée à ces corps pour les gouverner sont entièrement purifiés du trouble que la rébellion mélangeait à leur être et de l'inconscience qui les condamnait à l'oubli, les Esprits perçoivent d'eux-mêmes et par eux-mêmes ces corps spirituels et toutes les réalités relatives à ces corps. C'est qu'en effet il leur suffit de le vouloir pour que leurs corps se spiritualisent, se fassent esprits; réciproquement, il leur suffit de le vouloir pour que leurs esprits se corporalisent, se fassent corps[59].

De cette situation il y a un symbole en ce monde même; ceux qui

savent, comprendront ce à quoi nous faisons allusion. Les philosophes de la Nature, ceux qui pratiquent la science secrète (les alchimistes), décrivent toujours ainsi leur opération : ils commencent par *dissoudre* la Pierre, puis ils la *coagulent* avec une partie de son esprit[60]. À son tour, ils dissolvent ce qu'ils ont obtenu, puis de nouveau le coagulent avec une partie de son esprit. De nouveau ils dissolvent, puis ils coagulent. Ainsi de suite. Lorsque, suivant la règle établie chez eux, ils ont ainsi traité la Pierre trois fois par l'Élixir blanc, puis neuf fois par l'Élixir rouge, la Pierre est devenue substance minérale-vivante-spirituelle *(lapis vivus*[61]*)*.

Cela veut dire que tout en étant en soi-même un corps, elle est néanmoins, quant à son opération, un *esprit,* – un esprit capable de « vivifier » ceux des métaux qui sont *morts,* car l'esprit de la surexistence définitive a été insufflé en elle. La première fois, elle est déjà capable de vivifier un poids équivalant mille fois au sien, en y agglutinant sa propre substance. Abreuvée une seconde fois (c'est-à-dire après la seconde projection de l'Élixir), elle est capable de vivifier deux mille fois son propre poids. Si on l'abreuvait un millier de fois, son propre poids deviendrait alors capable de vivifier un million de fois son équivalent. Ainsi de suite à l'infini. On rapporte que certain Philosophe répéta trois cents fois la projection de l'élixir sur la Pierre; alors elle vivifia jusqu'à trois cent mille fois l'équivalent de son poids originel.

L'accroissement quantitatif est proportionnel à l'accroissement qualitatif. Si, par exemple, sa masse ayant été soumise une première fois à l'Élixir rouge, on opère sur elle six dissolutions suivies de six coagulations, l'unité de son poids primitif est multipliée par quarante-neuf, chacune de ces quarante-neuf unités étant capable à son tour de vivifier respectivement un poids équivalant deux mille fois au sien. On avait donc, avant cette opération, une unité de poids capable de vivifier mille fois son équivalent; cette unité est maintenant multipliée par quarante-neuf, et chacune de ces unités multiplie à son tour par deux mille la vertu *aurifiante* de l'unité primitive, ce qui représente pour celle-ci un accroissement de quelque chose comme cent mille unités de poids, à deux mille unités près (quatre-vingt-dix-huit mille exactement).

Semblable opération serait inconcevable si elle devait s'accomplir sur des corps matériels inertes; en revanche, elle est parfaitement intelligible dès qu'elle concerne les Esprits. C'est pourquoi les Philosophes déclarent : c'est bien un *corps,* mais sa vertu et son opération sont *spirituelles.* Comprends donc bien le *signe,* le prodige, qui s'annonce ici. Car une corporéité de ce genre, c'est précisément le prodige qui caractérise les corps spirituels des habi-

tants du Paradis. Certes, ils sont des *corps* avec tous les attributs, toutes les conditions et opérations que comportent les corps; et pourtant ils opèrent toutes les actions propres aux pures Intelligences et aux Esprits, et ils sont capables de percevoir directement par eux-mêmes ce que perçoivent les Âmes et les Intelligences *(Angeli caelestes* et *Angeli intellectuales)*. De même, réciproquement, les Intelligences perçoivent directement par elles-mêmes les objets perçus par les Âmes et par ces corps. De même aussi, les perçoivent les Âmes. Et tel est le sens du propos que nous avons énoncé plus haut : le mode d'être de ceux qui étaient en bas, rejoint le mode d'être de ceux qui sont en haut. »

5. Imagination active et corps de résurrection.

Autres extraits de l'ouvrage précédent (commentaire de la *Théosophie du Trône*), pp. 175-176, 179-180, 186-187.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî : « De même que les formes dimensionnelles, les figures et configurations plastiques sont produites par un sujet actif en fonction de l'aptitude d'une matière donnée et de la participation de leur réceptacle, de même il peut arriver également qu'elles résultent d'une instauration pure, du seul fait des représentations du sujet actif; elles ont alors pour raison suffisante l'activité de celui-ci, sans qu'il soit besoin du concours d'un réceptacle, ni de son *situs,* ni même de l'aptitude d'une matière préalablement donnée.

De cette catégorie relève précisément l'existence des Sphères célestes et des astres, puisque leur existence est posée par les actes de contemplation et les représentations des Principes archangéliques[62]; elle résulte de leurs « dimensions » actives, ainsi que de la connaissance divine de l'ordre le plus parfait, sans présupposer aucun réceptacle ni aptitude d'une matière préexistante. Or, de cette catégorie relève également la production des Formes imaginales autonomes, subsistant sans substrat matériel et par la seule volonté émanant de la conscience imaginative. Celle-ci, tu le sais, est indépendante de ce monde et des formes matérielles perçues par les sens. On ne peut dire ni que ces Formes imaginales subsistent par l'organe du cerveau, ni dans la masse astrale des Sphères, comme certains l'ont pensé, pas même dans un univers de Formes imaginales qui subsisteraient autrement que par l'âme elle-même. »

Shaykh Ahmad Ahsâ'î : « En parlant ainsi des Formes imaginales, Mollâ Sadrâ entend marquer que dans l'ensemble des Formes qui doivent leur existence à la pure activité de leur agent, sans qu'il

y ait à présupposer de réceptacle ni quelque aptitude d'une matière, il faut compter les Formes imaginales, lesquelles sont produites uniquement par la volonté, l'intention et l'inclination de la conscience imaginative. Elles n'ont pas besoin d'un substrat matériel pour subsister; elles ne sont conditionnées ni par des causes matérielles ni par une réceptivité quelconque. C'est qu'en effet les Formes imaginales subsistent par la lumière de la puissance imaginative, car l'Imagination active étant elle-même une puissance psycho-spirituelle ressortissant au monde du *Malakût*, toutes les formes qu'elle dégage sont de la même espèce qu'elle-même; ce sont des formes indépendantes des réalités extérieures sensibles.

La puissance imaginative est pareille à un miroir; il suffit qu'une chose vienne à lui faire face, pour que le miroir manifeste la forme de cette chose. Si la chose appartient au monde du *Malakût*, elle s'y révèle directement. Si elle appartient au monde visible matériel, il faut d'abord que les facultés de perception sensible dégagent la Forme et la projettent sur le *sensorium*[63], lequel la transmet à l'Imagination. Chacun traduit en sa langue ce qui lui est transmis, c'est-à-dire en fait quelque chose de même espèce que sa propre personne. Si donc il s'agit de quelque chose qui échappe aux perceptions sensibles, l'Imagination en prend la Forme subtile « célestielle » *(malakûtîya)*; ce peut être en se guidant sur un mot entendu, ou sur une connaissance antérieurement acquise, ou par quelque autre moyen.

C'est pourquoi je dirai, pour ma part, que les Formes imaginales ne sont pas simplement des créations de l'Imagination active, mais qu'elles sont une création du créateur de l'Imagination[64], lequel, en créant une chose, la situe du même coup dans le substrat qui lui correspond. Si c'est une lumière, il la situe dans quelque chose qui ait une certaine opacité, parce qu'une lumière ne pourrait subsister dans quelque chose comme l'Air élémentaire, absolument pur et diaphane. Si c'est une Forme, il la situe dans un réceptacle lisse et poli, comme un miroir ou une eau tranquille. Si lumière et forme appartiennent à un autre monde que le monde matériel visible, il les situe dans leur propre monde, là où l'exige leur convenance. Or, les Formes imaginales ne sont point du monde des objets visibles. C'est pourquoi il les fait apparaître dans un miroir qui est précisément de même espèce que leur monde. Dieu dit lui-même dans son Livre : « Confiez-vous vos propos en secret ou divulguez-les publiquement, Dieu connaît le fond intime des cœurs. Comment celui qui a créé, ne connaîtrait-il pas ce qu'il a créé? (67 : 13-14). »

Les Formes imaginales appartiennent précisément à ce qui est contenu secrètement dans les cœurs, et dont Dieu nous a informé

que s'il le connaît, c'est parce qu'il l'a lui-même créé. De même encore ce verset : « Point de chose existante dont les Trésors n'existent chez Nous; nous ne les faisons descendre que dans une proportion déterminée (15 : 21). » Les Formes imaginales sont, elles aussi, de ces choses qu'il fait descendre des « Trésors » dans une proportion déterminée, en un substrat à leur convenance. Certes, Mollâ Sadrâ affirme qu'elles ne sont pas « dans un substrat », c'est-à-dire un substrat corporel. C'est qu'il se représente que tous les penseurs qui soutiennent qu'elles ont un substrat, veulent dire que l'Imagination ne subsiste que dans et par le cerveau. Cependant tous ne veulent pas dire que les facultés psycho-spirituelles *immanent* au corps; ils veulent dire qu'elles lui sont attachées, mais pour le gouverner.

Tout cela bien mis en évidence, il est clair que les Formes imaginales appartiennent au monde du *Malakût,* comme lui appartient la puissance imaginative elle-même. Elles subsistent par le miroir qui est la conscience imaginative. Leur « matière », c'est l'illumination *(ishrâq)* que projette la forme même de l'Imaginé; leur « forme », c'est la configuration même du miroir que constitue l'Imagination, miroir comportant grandeur, pureté, blancheur, intégrité, ou bien leurs contraires. Nous avons eu occasion de rappeler précédemment que dans le second Ciel, qui est le Ciel de Mercure, trois Anges, Maymûn, Sha'mûn et Zaytûn, ont pour fonction de provoquer l'épiphanie des formes imaginales; chacun de ces Anges a à son service une multitude d'Anges dont Dieu seul connaît le nombre, ainsi que le disent les praticiens de l'art théurgique. En toute hypothèse, le créateur et producteur des Formes imaginales est Dieu lui-même; cependant, selon la loi de son opération créative agissant par les causes intermédiaires, il a constitué la puissance imaginative à la façon d'un miroir, qui dégage les Formes en en recevant une sorte d'empreinte... »

(pp. 179-180) *Mollâ Sadrâ Shîrâzî :* « La puissance imaginative dans l'homme, je veux dire le degré ou le plan imaginal de son moi spirituel, est une substance dont l'existence est indépendante, quant à son essence et quant à son opération, du corps matériel, objet de perception sensible, et de l'habitacle palpable. Comme on l'a déjà rappelé, au moment où est anéanti ce moule corporel, elle surexiste; ni effacement ni dissolution n'ont prise sur son essence ni sur ses perceptions. Au moment de la mort, l'étourdissement et les amertumes de celle-ci peuvent l'atteindre, à cause de son immersion dans le corps matériel. Mais *post mortem,* elle continue d'avoir une représentation de soi-même qui est celle d'un être humain ayant dimensions et figures en correspondance avec celles qui étaient les siennes pendant sa vie en ce monde, tout

comme elle peut se représenter son propre corps, inerte et enseveli. »

Shaykh Ahmad Ahsâ'î : « C'est que la puissance imaginative est consubstantielle à l'âme. Elle est pour elle un organe comparable à ce qu'est la main pour le corps. L'âme ne perçoit les choses sensibles que par son organe, puisqu'elle-même appartient au monde du *Malakût*. L'Imagination est en effet par rapport à l'âme comme l'Âme du ciel de Vénus par rapport à l'Âme du ciel des constellations (ciel des Fixes, Zodiaque). « Indépendante du corps matériel », énonce Mollâ Sadrâ. Nous voudrions récapituler succinctement ici l'ensemble des implications de ce propos conformément à notre doctrine. Nous avons dit que Zayd a deux *jasad* et deux *jism*[65]. Nous voudrions compléter ce que nous en avons déjà dit, en ajoutant, pour finir, les précisions suivantes.

Le premier *jasad (jasad A)* : qu'il soit entendu que c'est le corps apparent, le corps matériel de chair, composé des quatre Éléments de notre monde; les végétaux en ont un, eux aussi, à leur façon. Après la mort il s'anéantit progressivement dans sa tombe; en se dissolvant, chacune des parties élémentaires qui le composaient, retourne à son origine pour s'y confondre en s'y mélangeant; les parties terriennes retournent à la Terre pour s'y confondre; les parties fluides, aérielles, ignées, vont se confondre chacune avec leur Élément respectif.

Le second *jasad (jasad B)* est caché dans le premier; il est lui aussi composé d'Éléments, non pas ceux de notre monde, mais des Éléments du monde de HÛRQALYÂ d'où il est descendu. Toutes les sections et articulations en persistent « dans la tombe », parce qu'il conserve si bien sa « tournure » que toutes les parties en restent parfaitement articulées. Ce corps qui conserve « dans la tombe » sa tournure parfaite, c'est lui cette « glaise » impérissable à laquelle pensait l'Imâm Ja'far Sâdiq en déclarant : « La glaise dont il fut constitué surexiste dans la tombe, avec sa tournure parfaite. » Ce qu'il faut entendre par la perfection persistante de cette « tournure », c'est que les parties composant la tête, correspondant au chevet de la tombe, restent articulées aux éléments du cou, ceux-ci aux éléments du buste, ceux-ci aux parties du ventre, celles-ci aux jambes, même si un monstre marin ou quelque bête féroce a dévoré le corps de chair matérielle *(jasad A)*, ou que celui-ci ait été mutilé, ses parties dispersées en des endroits différents, voire rassemblées à contresens.

Lorsque les éléments de ce corps invisible *(jasad B)* se sont dissociés et libérés de la chair matérielle composée des Éléments inférieurs, la structure de leur ensemble demeure inchangée « dans la tombe[66] ». Plus encore, si même il n'y a pas d'ensevelis-

sement du corps matériel dans la tombe, ils gardent cette structure. Car en parlant de cet autre corps, ce qu'il faut entendre par la « tombe », (ce n'est pas le cimetière) c'est le lieu originel, la matrice[67] d'où en fut extraite la « glaise » que l'Ange mélangea au double fluide émané du père et de la mère. Comme cette « glaise » est incorruptible, c'est elle que cohérera l'Eau descendant de la mer de Sâd (située au-dessous du Trône), quand approchera le moment où, par la seconde sonnerie de la Trompette, doit vibrer le souffle du grand Réveil. C'est ce corps, cette chair spirituelle, que revêtira l'Esprit au jour de la grande Résurrection.

Peut-être me diras-tu, comme on l'a fait déjà, que le sens apparent de mon exposé est d'exclure que le premier *jasad* (*jasad A,* corps élémentaire de chair corruptible) puisse « revenir », et qu'il en faille conclure à la thèse qui nie et rejette la résurrection corporelle[68]. Je te ferai alors observer que, lorsque je parle du second *jasad (jasad B)* qui est le corps de résurrection, il s'agit bien aussi de ce corps qui est lui-même visible et palpable aujourd'hui. Mais pour qu'il soit précisément le « corps de résurrection », il faut qu'il ait été brisé, pulvérisé, et qu'il ait été refaçonné dans une *forme* qui exclue toute corruption et toute décrépitude, tandis que la présente *forme* terrestre est dissoute à jamais. Cette forme extérieure, partie à tout jamais et que l'on désigne comme un composé des Éléments sublunaires, c'est celle à laquelle faisait allusion l'Émir des Croyants (le Ier Imâm) dans le *hadîth* relatif aux âmes, déjà rappelé ici, où il déclarait à propos de l'âme végétale dans l'homme : « Lorsqu'elle se sépare, elle retourne à la source dont elle prit origine, pour s'y mélanger et confondre, non pour y subsister dans son autonomie. » Bref, nous entendons par le premier *jasad* élémentaire *(jasad A)* les accidents terrestres. Car lorsque le second *jasad* (*jasad B,* chair spirituelle constituée des Éléments de Hûrqalyâ), le corps de résurrection, est descendu en ce monde, des accidents provenant des Éléments se sont agglutinés à lui, comme il arrive à un vêtement que tu as porté quelque temps, sans que la salissure agglutinée à celui-ci fasse partie de lui-même; il suffit que tu le laves pour que ces accidents s'en aillent, sans qu'il perde rien de ce qui le fait être lui-même. Alors médite et comprends la doctrine de tes Imâms et de tes Guides spirituels.

Quant au premier *jism* (*jism A,* le corps astral, constitué par les influx des Cieux de Hûrqalyâ), nous avons dit que c'est avec lui que le moi-esprit sort du corps matériel élémentaire *(jasad A),* lorsque l'Ange de la mort le saisit. Le corps archétype *(jism B)* surexiste avec ce corps astral, lequel est le collecteur de ses énergies dans le monde intermédiaire ou *barzakh,* jusqu'au premier souffle de la Trompette (c'est-à-dire jusqu'au début de la grande pause

cosmique). Lorsque le souffle de Séraphiel fait vibrer pour la première fois la Trompette, l'Esprit s'en dépouille et disparaît. C'est que ce corps est, lui aussi, à la façon du premier *jasad* (*jasad A*, corps élémentaire matériel), un accident, mais un accident d'entre les accidents du monde intermédiaire ou *barzakh*. C'est, lui aussi, une forme que l'Imâm Ja'far, on l'a déjà rappelé précédemment, compare avec une brique que tu brises; lorsque tu as réduit cette brique en poussière, sa première forme est partie à tout jamais. Mais si tu la replaces dans le moule, elle en ressortira identique à elle-même sous un certain rapport, bien que différente d'elle-même sous un autre rapport. Ainsi que Dieu le dit dans son Livre : « Chaque fois que leur peau sera consumée, Nous lui en substituerons une autre, afin qu'ils goûtent le châtiment (4 : 59). » Équitablement ne peut leur être donnée une autre peau que la leur; cela équivaudrait à un châtiment sans qu'il y ait de faute, ou plutôt cela équivaudrait à leur faire supporter le châtiment d'un autre. Non, c'est bien la première; et pourtant, comme celle-ci a été consumée, sa forme première, qui était un accident, est partie à tout jamais. Si donc elle revient, il est vrai de dire alors qu'elle est pourtant différente, si l'on considère le changement, la substitution et le renouvellement de la *forme*, bien qu'en même temps ce soit la même peau, si l'on en considère la *matière*[69].

C'est pourquoi nous nous résumerons ainsi : le premier *jasad* (ou *jasad A*), c'est la forme appartenant aux Éléments inférieurs. Le premier *jism* (ou *jism A*), c'est la forme appartenant au monde intermédiaire ou *barzakh;* il est le prototype du précédent. Lorsque tu brises ton sceau et que de sa matière tu façonnes un autre sceau semblable au premier, le sceau n'a rien perdu d'essentiel, car il est bien lui-même; mais il a dépouillé un certain accident et revêtu un autre accident. Le premier accident correspondrait ici au *jasad A* (le corps matériel) dans la vie présente, tandis que le second accident serait l'homologue du *jism A*, le corps astral dans le monde intermédiaire ou *barzakh*. Ainsi le moi-esprit est différent du *jasad A* élémentaire qui est anéanti après la mort; il est différent également du *jasad B* impérissable (le corps élémentaire de Hûrqalyâ, corps de chair spirituelle); différent enfin du *jism A* (corps astral qui ne reparaîtra pas, lors du retour du *jasad B*, à la grande Résurrection). Quant au *jism B* (le corps originel essentiel ou archétype), il est à tout jamais identique à lui-même. En traiter ici en détail demanderait quelque longueur; je me contenterai de te rappeler certaine chose essentielle qui t'en fasse connaître d'autres.

Nous te dirons donc encore ceci : lorsque le moi-esprit, celui que recueille et emporte l'Ange de la mort, aura dépouillé finalement son corps astral (*jism A*)[70], lui aussi disparaîtra, mais seule-

ment dans l'intervalle (la « pause cosmique ») compris entre les deux « souffles de la Trompette ». Lorsque nous parlons de sa disparition, nous voulons en effet dire ceci : lorsque l'Ange de la mort recueille le moi-esprit hors de son corps matériel *(jasad A)*, cet esprit « s'en va » en conservant intacte sa structure originelle pré-terrestre *(jism B)*, et il surexiste à l'état de veille et de pleine conscience dans le *barzakh*, jusqu'au premier « souffle de la Trompette ». Comme l'a dit l'Imâm Ja'far en commentant le verset qui l'annonce (79 : 13) : « Elle ne sonnera qu'une seule fois, puisque tous sont à l'état de veille. »

Cette première sonnerie de la Trompette de Séraphiel, c'est celle que l'on désigne comme la « sonnerie fulgurante »; c'est un souffle qui aspire et attire les Esprits pour les résorber dans la Trompette de Séraphiel. Chaque moi-esprit rentre dans sa matrice propre, représentée symboliquement comme l'un des « trous » pratiqués le long de cette Trompette; c'est le lieu de son extraction primordiale, celui dont il sortit pour descendre vers les corps lors de sa précédente existence. Et cette matrice comprend elle-même six demeures ou habitacles : dans la première est aspirée l'Image ou Forme imaginale de ce moi-Esprit; dans la deuxième, sa matière subtile consubstantielle; dans la troisième, sa nature de lumière correspondant à l'Élément igné; dans la quatrième, son âme correspondant à l'Élément fluide; dans la cinquième, son propre *pneuma* correspondant à l'Élément aérien; dans la sixième, son intellect consubstantiel. Lorsque l'on parle de sa disparition, cela signifie cette séparation et cette désintégration des six principes constitutifs (de son corps essentiel, *jism B*). Le moi-esprit n'a plus alors conscience ni sentiment. Pendant cette pause, ces six principes constitutifs ne se dissolvent pas en un mélange, car chacun a sa réalité spécifique; ils restent comme juxtaposés dans leur autonomie respective.

Lorsque la Volonté divine se propose le Renouvellement de la Création et la fructification des germes de la précédente existence, Séraphiel est missionné avec l'ordre de faire vibrer dans la Trompette le souffle du grand Réveil. À la différence de la « sonnerie fulgurante » (qui résorbe), c'est un souffle qui propulse. En pénétrant dans la sixième demeure, il propulse l'intellect vers le *pneuma* dans la cinquième demeure; puis il propulse l'intellect et le *pneuma*, tous deux ensemble, vers l'âme dans la quatrième demeure; puis il les propulse tous les trois ensemble, intellect, *pneuma* et âme, vers la nature de lumière dans la troisième demeure; puis tous les quatre ensemble, il les propulse vers la matière subtile consubstantielle dans la deuxième demeure; finalement il les propulse tous les cinq vers l'Image ou Forme imaginale dans la première demeure. Alors le moi-esprit retrouve sa

composition et sa structure, sa conscience et sa capacité de sentir.

D'autre part, avant que ne vibre le souffle du grand Réveil, était descendue l'eau de la mer de Sâd située au-dessous du Trône, et cette pluie s'était répandue sur la surface de la Terre. Alors le *jasad B,* le corps spirituel constitué des Éléments de Hûrqalyâ, sert de « véhicule » à la forme nouvelle, le « second accident » dont il a été question plus haut. Sa structure a reçu sa complétude; son moi-esprit y pénètre. C'est ce qu'on veut dire en parlant symboliquement du « chevet de la tombe qui éclate ». Car alors l'individu se dresse en sa forme impérissable, secouant la tête hors de la poussière terrestre. « Tels vous fûtes créés à l'origine, tels vous redeviendrez (7 : 28) », est-il dit. Voilà indiqué, en allusions très brèves, ce que nous voulons dire en parlant du quadruple organisme corporel de l'être humain : un double *jasad* ou corps élémentaire, l'un *accidentel* (*jasad A,* corps élémentaire de chair périssable), l'autre *essentiel* (*jasad B,* corps constitué des Éléments de Hûrqalyâ, chair spirituelle impérissable); et un double *jism,* l'un *accidentel* (*jism A,* corps astral), l'autre *essentiel* (*jism B,* corps archétype inséparable du moi-esprit). »

Dans ces pages, provoquées par le passage où Mollâ Sadrâ affirme la surexistence de la puissance imaginative, Shaykh Ahmad Ahsâ'î a récapitulé toute la physiologie du corps de résurrection, sans laquelle l'affirmation de Mollâ Sadrâ serait privée de soutien. Une précision capitale est sans doute celle où la *forme* est désignée comme l'accident qui s'en va sans retour, tandis que la *matière,* élément permanent en ses différents états, est « ce qui revient »; cela justement parce que la forme nouvelle signifie la *métamorphose,* la transmutation de cette matière « revenant » à l'état de matière spirituelle incorruptible. Il faut évidemment tenir compte de la terminologie propre à Shaykh Ahmad. Les successeurs de Mollâ Sadrâ, Hâdî Sabzavârî, par exemple, au siècle dernier (ob. 1878), ne s'y sont pas toujours retrouvés, comme en témoignent certaines critiques en porte à faux. En tout cas, les pages que nous donnons encore ci-dessous illustrent au mieux ce que veut dire Shaykh Ahmad Ahsâ'î; elles forment aussi la meilleure transition vers l'extrait que nous donnons ensuite d'un des grands ouvrages composés par l'un de ses éminents successeurs à la tête de l'École shaykhie.

(pp. 186-187) « Quant à la Forme, si je dis qu'elle est un accident et n'est pas « ce qui revient », contrairement à l'opinion de Mollâ Sadrâ, c'est parce que la Forme est la configuration d'une matière. Ce qui en réalité « revient », c'est la matière avec une certaine forme, mais cette forme est l'œuvre même de la personne individuelle. Même si la matière se métamorphose, échange une espèce contre une autre en fonction des formes correspondant aux actes de la personne, néanmoins ce qui revient, ce qui « ressuscite »,

c'est précisément ce qui revêt la Forme, ce n'est pas, comme le pense Mollâ Sadrâ, la Forme elle-même. Zayd, par exemple, a été créé initialement en la forme humaine quant à son apparence extérieure, du seul fait de la réponse affirmative donnée par lui dans la prééternité à la question : « *Ne suis-je pas votre Seigneur?* (7 : 171)[71]. » S'il satisfait à l'engagement contracté par lui et œuvre en conséquence, alors son « ésotérique », l'homme intérieur en lui, se trouve également créé, grâce à son agir, sous la forme humaine. C'est vraiment comme un être humain qu'il meurt, et c'est comme un être humain qu'il ressuscite, parce qu'alors sa matière consubstantielle est, par son œuvre, homogène à la matière de la réalité humaine au sens vrai.

En revanche, s'il trahit son pacte et suit complaisamment les passions mauvaises, sa matière consubstantielle revêt une forme à sa mesure, la forme d'une bête, bien qu'extérieurement il continue d'assumer la forme humaine à la façon d'un voile devant Dieu, et comme une épreuve pour ceux qui demeurent fidèles au pacte. Ainsi le dit ce verset : « L'heure viendra que Je veux tenir cachée, afin que toute âme recueille le fruit de son effort (20 : 15-16). » Lorsqu'il meurt et que sa forme humaine extérieure disparaît « dans la tombe » pour rejoindre le Trône (c'est-à-dire se retire en Hûrqalyâ), voici que se manifeste en lui la forme d'un animal comme étant la forme même de son œuvre, sa matière consubstantielle étant maintenant disposée pour cette forme à sa mesure; c'est comme un animal qu'il ressuscitera, parce que son œuvre personnelle aura fait de cette matière sienne quelque chose d'homogène à la matière de l'animal. La matière, c'est elle en effet la substance agencée pour et par l'œuvre, et elle est configurée par la forme même de cette œuvre.

Peut-être dans le monde des raisons séminales Zayd avait-il en apparence répondu « oui » à la question posée le jour du Covenant prééternel, tandis qu'en secret il optait pour sa propre passion[72]. Ayant apparemment opté pour le bon choix, lors donc que la question lui fut posée, il répondit affirmativement. Mais si son choix suffisait pour engager son effort, néanmoins le contrepoids de la disposition secrète l'emportait sur la réponse formulée. Car cette réponse était, certes, sur les lèvres, mais la disposition secrète la contredisait. Après qu'il fut descendu en ce monde, et que lui fut présenté une seconde fois l'effort à assumer, tout se dispersa dans le doute et la confusion. Dans son cas se trouve vérifié ce verset : « Ils ne pouvaient consentir à ce qu'ils avaient antérieurement démenti (7 : 99). »

Ainsi donc la pensée secrète contredisant la réponse alors formulée, fut la matrice de l'œuvre pratiquée ensuite par passion mauvaise. C'est pourquoi cette pensée secrète est bien la « glaise »

dont Zayd a été créé par ses propres œuvres, et il ne peut que ressusciter avec elle. Car au moment même où sa pensée secrète contredisait sa réponse, sa « glaise », c'est-à-dire la matière consubstantielle de son être, était modelée par cette pensée à la ressemblance d'un animal, comme seule matière s'offrant désormais pour la germination de sa propre raison séminale. Aussi, lorsqu'il fut descendu en ce monde, qu'il y eut stabilisé son choix, l'eut parachevé en le répétant et en appliquant son effort à ce qu'il avait assumé dès le monde des raisons séminales, voici que se révéla au grand jour ce qui avait été dans le secret de sa pensée, et qu'il manifesta les œuvres de la nature animale.

C'est pourquoi aussi il ressuscite à l'état animal, toute sa matière consubstantielle ayant été modelée par ses œuvres, et celles-ci étant homogènes à la nature substantielle de l'animal. Car la Forme est en vérité la configuration de la matière; elle est donc la configuration de la chose « qui revient », elle n'est pas cette chose elle-même. C'est pourquoi l'Imâm Ja'far propose la comparaison avec la brique d'argile que l'on brise, et que l'on replace une seconde fois dans le moule. C'est bien alors la même brique, et pourtant c'est une autre brique : c'est la même quant à la matière, ç'en est une autre quant à la forme...

... *Chaque individu ressuscite en assumant la forme de ce qui, par son œuvre, a pris demeure au plus secret de lui-même* (p. 227). »

1. Ce grand ouvrage de 460 pages in-folio en arabe est sans doute le plus important de Shaykh Ahmad Ahsâ'î; cf. le *Fihrist* ou Bibliographie des ouvrages shaykhis par le Shaykh Sarkâr Âghâ (Kerman, 1329 h. s.), pp. 15-16 (abréviation ici : *Fihrist*). Sur la notion de *Ziyârat* comme pratique spirituelle, voir déjà ci-dessus art. VIII note 9. Comme son nom l'indique, la *Ziyârat al-jâmi'a* (pèlerinage d'ensemble) accomplit un pèlerinage à l'ensemble des Douze Imâms. Comme elle énumère toutes les qualifications métaphysiques des Imâms, elle est déjà à elle seule une Somme de théosophie shî'ite en abrégé, à laquelle le grand commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î vient alors donner toute l'ampleur souhaitable (*Sharh al-Ziyârat*, en quatre volumes dans l'édition récente, Kerman 1977). La disposition des textes traduits ici permettra de comprendre successivement la notion du double *jasad* et du double *jism*, en quel sens est conservé le *jasad B*, comment ces quatre corps sont respectivement constitués, le type de méditation qui substantifie le corps subtil et qui est homologué à l'opération alchimique, pour celle-ci enfin la fonction de l'Imagination active. Se reporter à la 1re partie du présent livre, chap. II, § 4. Shaykh Ahmad, on le verra, précise sa pensée au fur et à mesure de la reprise de son exposé.

2. Sur la complexité de la terminologie, comparer Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân*, vol. II, Le Caire, 1942, pp. 19 ss.; Moh. Khân Kermânî, *Risâla-ye Nâsiriyeh*, Kerman 1375 h., pp. 56 ss. La distinction entre *jasad* et *jism* est corrélative de la distinction entre les « Cieux » et les « Éléments » de Hûrqalyâ.

3. Mesure de poids valant 2 564 grammes.

4. Sur les événements annonçant l'aube de la Résurrection, c'est-à-dire le nouveau Cycle cosmique, cf. les textes qui suivent.

5. Transformé parfois en *Sorayel* ou *Souriel*.

6. On voit qu'ici Shaykh Ahmad veut prévenir l'objection des orthodoxes littéralistes, mais nous avons déjà signalé que ces derniers n'ont jamais compris ou voulu réellement comprendre le problème tel qu'il était posé par les Shaykhis.

7. Sous cette dénomination il s'agit toujours du plérôme des Douze, cf. Ire partie, chap. II, § 1.

8. Sur la vallée de Barhût, *Safîna*, I, 74.

9. Sur le sens des « deux sonneries de la Trompette », cf. ci-dessous, art. IX, 4.

10. Autrement dit, le rapport du corps de chair périssable *(jasad A)* avec le corps de chair spirituelle, corps subtil *(jasad B)* est analogue au rapport du corps astral *(jism A)* avec le corps archétype supracéleste *(jism B)*. La purification préparant la résurrection consiste dans l'élimination des *Éléments A* (ceux du monde physique, *jasad A*) et de l'élément astral (celui de Hûrqalyâ, *jism A*). L'intégrité du *corpus resurrectionis*, c'est *jism B* + *jasad B*. Cette analogie explique la terminologie des saints Imâms signalée précédemment par l'auteur : le terme *ashbâh* (corps subtil) employé pour *ajsâd* (c'est-à-dire *jasad B*), et le mot Esprit substitué à celui de corps (c'est-à-dire *jism B*); cf. encore ci-dessous, art. IX, 5.

11. Le *'âlam al-dharr*, cf. les *logoi spermatikoi*. Par la première sonnerie de Trompette, s'accomplit l'annonce qorânique que « tout être doit mourir ». Mais ce n'est qu'une pause cosmique, une résorption momentanée. L'esprit se sépare de son corps astral comme il s'était séparé de son corps de chair périssable, pour retrouver, lors du second signal de la Trompette, son corps de chair spirituelle.

12. Sur la série des symboles décrivant l'eschatologie et la rénovation, cf. encore ci-dessous, art. IX, 4.

13. Tabarsî, éminent théologien shî'ite du Ve/XIe siècle; sur le livre *(Ihtijâj)* où est enregistré le propos de l'Imâm, cf. Shaykh Âghâ Bozorg, *Dharî'a*, vol. I, p. 281, art. 1472.

14. 'Alî ibn Ibrâhîm de Qomm (IVe/Xe siècle), auteur de l'un des plus anciens commentaires shî'ites du Qorân (Mâmaqânî, *Tanqîh*, n° 8102).

15. Sur ce traité de Shaykh Ahmad, cf. *Fihrist*, p. 15. L'ouvrage désigné comme *Jawâmi' al-Kalim* forme en deux vol. in-folio un grand recueil d'œuvres du Shaykh.

16. C'est la notion traditionnelle de Hûrqalyâ, déjà rencontrée ici. Relever cependant ici la précision « entre les temps », entre le « temps physique » et le « temps éternel » qui est le temps de l'Âme ou du *Malakût* (celui que Semnânî désigne comme *zamân anfosî*, temps endogène).

17. Cf. ci-dessus n. 10.

18. Sur la notion de cet épisode eschatologique, dans l'Islam en général, cf. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, pp. 163 ss.

19. Sur ce traité dans lequel Shaykh Ahmad répond à quatre questions concernant Hûrqalyâ, cf. *Fihrist*, p. 34.

20. Cf. ci-dessus, art. I et Ire partie, chap. II, § 2 (la *quarta dimensio*, ci-dessus, art. VI).

21. Il nous a été impossible jusqu'ici de justifier cette référence. En fait, nous avons déjà signalé que tout ce que nos auteurs disent de Hûrqalyâ correspond exactement en cosmologie mandéenne, au monde des Doubles ou Images célestes, *Mshunia Kushta*. Mais Sohravardî, dès le XIIe siècle, on a pu le constater ici, connaissait déjà le terme.

22. C'est-à-dire le monde des « Éléments » dans l'univers de Hûrqalyâ. Comparer également ci-dessus, art. V.

23. La « tombe » qui n'est pas « au cimetière » mais en Hûrqalyâ; cf. le texte précédent et ci-dessus, art. VIII, n. 9.

24. Voir les extraits de ce commentaire, ci-dessous, art. IX, 4 et 5. Sur la « Théosophie du Trône » *(Hikmat 'arshiya)* de Mollâ Sadrâ, voir ci-dessus art. VI note 1.

25. C'est-à-dire l'Épître adressée à Fath-'Alî Shâh dont on trouvera un extrait ci-dessous, art. IX, 4.

26. C'est le perpétuel malentendu qui a été opposé aux Shaykhis (ci-dessus, n. 6), la confusion entre unité arithmétique et unité ontologique, le refus de concevoir une *caro spiritualis* impliquée aussi bien par l'idée de résurrection que par l'imâmologie.

27. Comparer les autres textes donnés ici : IX, 1 et IX, 4.

28. Comparer le texte traduit ci-dessus, IX, 1 *in fine*.

29. Le corps spirituel, la réalité de *caro spiritualis* (*jasad B*, constitué des Éléments de l'univers de Hûrqalyâ), est caché dans le corps de chair corruptible, dense et opaque. Il ne perd rien de soi-même, lorsque celui-ci disparaît. *Jasad B*, corps de la Terre de Hûrqalyâ, forme avec *jism B*, corps supracéleste, le *corpus resurrectionis*.

30. Sur ce symbole, cf. ci-dessous, art. IX, 4 et 5.

31. *Habâ'*, *'Amâ'*, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2[e] édition, pp. 144 ss.
32. C'est la *Risâlat al-khâqânîya* (cf. *Fihrist*, p. 31) dans laquelle Shaykh Ahmad répond à cinq questions posées par Fath-'Alî Shâh; le texte donné ici provient de la réponse à la première question.
33. C'est le paradis dont il a été question ici sous les différents noms de la Terre céleste; nos auteurs le distinguent du paradis de l'*Aiôn* à venir, ou « paradis absolu », postérieurement à la Résurrection majeure *(Qiyâmat kobrâ)*. Sur le concept de celle-ci chez Mollâ Sadrâ, voir *En Islam iranien...* tome IV, pp. 117-121.
34. Cinq choses auxquelles s'ajoute l'Esprit lui-même, *Rûh*, comme sixième, cf. ci-dessous.
35. C'est le *okhêma symphyès* de Proclus; comparer les textes de Shaykh Ahmad donnés précédemment et ci-dessus I[re] partie, chapitre II, section 4.
36. Le nombre 70 ne chiffre pas ici un rapport quantitatif, mais comme forme ou multiple du *numerus septenarius* (cf. Kraus, *op. cit.*, p. 221) il est le symbole d'une différenciation qualitative, exprimée ici comme dix cycles de Sept (dix *octaves*) : le *jasad B* n'appartient pas au « cycle du carbone ».
37. C'est-à-dire toujours « en Hûrqalyâ », jusqu'à ce qu'il soit réuni au *jism B*. cf. ci-dessus, n. 23.
38. Ne pas oublier cependant qu'il a été et sera dit de nouveau que l'Esprit sort avec son *jism A* (corps astral des Cieux de Hûrqalyâ), qu'il abandonnera « quand retentira la Trompette ». Mais *a fortiori* « sort-il » avec son *jism B*, corps archétype dont il est indissociable.
39. Sur le sens qualitatif du nombre 70, cf. *supra*, n. 36.
40. Notons au passage que Shaykh Ahmad emploie toujours le mot *rûh*, esprit, au féminin. L'arabe admet les deux genres. En araméen le mot est féminin (« Ma mère l'Esprit-Saint », dit l'Évangile aux Hébreux) et ce n'est pas simple contingence grammaticale.
41. Tandis que le premier souffle de la Trompette est le « souffle fulgurant » ou souffle de résorption cosmique, le second, comme souffle de résurrection, est souffle de propulsion, inaugurant la réintégration de toutes choses, l'*apokatastasis* admise par mainte autre cosmogonie; dans la gnose ismaélienne, la grande Résurrection inaugure le « Cycle d'épiphanie » *(dawr al-Kashf)*.
42. Comparer avec ce qui a été dit de cette Forme imaginale comme *Alter Ego* céleste, ci-dessus, I[re] partie, chap. I, section 4, et chap. II, section 4 *in fine*.
43. Aussi bien quant aux « six trésors » qu'en ce qui concerne la rejonction des parties élémentaires avec l'Élément qui est leur origine, il y aurait à comparer avec l'anthropologie du livre mazdéen de la Genèse, le *Bundahishn*.
44. La traduction omet ici un assez long passage décrivant le processus par lequel l'âme vitale vient s'adjoindre à l'organisme embryonnaire.
45. Allusion aux versets qorâniques 56 : 87-88.
46. Ici donc nouvelle précision concernant la physiologie du corps de résurrection : l'ésotérique ou suprasensible de l'âme végétale, provenant des *Éléments* de Hûrqalyâ, c'est le *jasad B, caro spiritualis;* l'ésotérique de l'âme vitale ou animale, émané des Âmes motrices des *Cieux* de Hûrqalyâ, est le *jism A*, corps astral accompagnant l'Esprit lors de l'*exitus*, mais se séparant de lui, à la résurrection, lorsque l'Esprit revêt sa « chair spirituelle », son *jasad B*.
47. L'intervalle de la pause cosmique est chiffré à 400 ans. Ici encore, comme dans le cas du nombre 70 (ci-dessus n. 36 et 39), il ne s'agit pas de temps quantitatif, mais du « chiffre » symbolisant le temps endogène de maturation totale de la résurrection : la *tétrade* au centuple (de même que pour la valeur symbolique du « chiffre » *quarante*, ci-dessus, I[re] partie, chap. I, n. 120). Cf. encore ci-dessous, IX, 5.
48. Cf. la remarque faite ci-dessus, note 40.
49. La définition de l'opération alchimique est exactement celle de l'herméneutique spirituelle : occulter l'apparent, manifester l'occulté. Ce n'est donc pas exactement un chapitre de « préhistoire des sciences ».
50. Il serait important de comparer ces données, traduites ici pour la première fois, avec les homologations étudiées par C. G. Jung, in *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944. *Mysterium conjunctionis*, Zürich, 1954-1955, et par Mircea Eliade, *Alchimistes et Forgerons*, Paris, 1956.
51. Sur cet ouvrage considérable de Shaykh Ahmad, cf. *Fihrist*, p. 32. De l'œuvre de

Mollâ Sadrâ on aura pu lire ici précédemment quelques pages (ci-dessus, art. VI). Sur l'œuvre elle-même et son commentaire par Shaykh Ahmad Ahsâ'î, voir également ci-dessus art. VI note 1.

52. *Mir'ât al-Hokamâ' : Speculum philosophorum,* le mot « philosophes » étant pris au sens où l'entendaient Olympiodore et Stéphane d'Alexandrie. Les termes *Operatio secreta artis,* traditionnels en alchimie latine, sont l'équivalent exact de l'arabe *'amal al-sinâ'at al-maktûm.* On a signalé ci-dessus (Ire partie, chapitre II, note 67) le traité d'alchimie de Mohammad Karîm Khân Kermânî, intitulé *Mirât al-Hikmat,* le Miroir de la Philosophie *(Speculum Philosophiae).*

53. Cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2e édition, pp. 87 ss., la prière de l'héliotrope selon Proclus.

54. Ibn Shahr-Ashûb est un célèbre théologien shî'ite iranien du Mazanderan (rive sud de la mer Caspienne), ob. 588/1192. L'extrait du prône attribué ici au Ier Imâm ne fait qu'illustrer la connexion originelle entre l'idée alchimique et l'ésotérisme shî'ite (l'Imâm et la Pierre) : la similitude du message prophétique et de l'Œuvre alchimique la souligne encore. La tradition fait de l'alchimiste Jâbir ibn Hayyân le disciple du VIe Imâm des shî'ites, Ja'far Sâdiq, et nous ne voyons ni raison impérative d'infirmer la tradition ni moyen de trouver des informations sérieuses en dehors d'elle. Aussi bien celle de Jâbir n'a-t-elle rien de surprenant, quand on la replace dans l'ensemble des traditions provenant de l'Imâm Ja'far. (Il nous manque malheureusement encore des monographies complètes qui présenteraient la personne de chaque Imâm en analysant phénoménologiquement les enseignements que la tradition leur attribue.) C'est pourquoi nous ne pouvons nous rallier à l'hypercritique de notre regretté ami Paul Kraus, dans son *magnum opus* sur Jâbir. Voir notre étude (avec traduction) sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân,* in « Eranos-Jahrbuch », 18/1950, pp. 47 à 114.

55. *Coincidentia oppositorum* pouvant référer aussi bien à des états antérieurs de la matière, cycles d'une alchimie cosmique (homologues aux cycles de la prophétie), dont le devenir posthume des quatre corps constitutifs de l'homme ne serait lui-même qu'une des phases.

56. À la manière traditionnelle, Shaykh Ahmad cite des *lemmata* plus ou moins longs du texte de Mollâ Sadrâ et insère son commentaire. D'où l'apparence de dialogue que prend notre traduction dans ce passage et dans les suivants.

57. La réserve de Shaykh Ahmad est intéressante. Elle illustre le fait, nous l'avons déjà signalé, que la théosophie shaykhie ait conscience d'être à égale distance des philosophes et des théologiens de l'orthodoxie littéraliste, lorsqu'elle rapporte au *corps spirituel* le fait de la résurrection. Sur le point en question voir *En Islam iranien...* tome IV, pp. 110 ss.

58. Les deux termes sont apparus si fréquemment ici qu'il est inutile d'y insister. Relevons cependant que de nos jours ont été forgés des termes tels que *noosphère* et *psychosphère,* suscitant une admiration d'autant plus bruyante chez ceux qui les adoptent, qu'ils ignorent que les anciennes théosophies traditionnelles ont déjà visé quelque chose comme cela.

59. Comparer le texte de Mohsen Fayz traduit ci-dessus, art. VIII.

60. C'est le précepte classique de l'alchimie : *Solve et coagula.*

61. *Ma'dan-hayawânî-rûhânî = lapis vivus spiritualis.* Cf. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie,* p. 367.

62. Allusion à la théorie avicennienne de la procession des Intelligences produisant, par leurs actes de contemplation, leurs Cieux et leurs Âmes motrices, cosmologie que nous avons décrite ailleurs comme une « phénoménologie de la conscience angélique ».

63. C'est la *koïnê aisthêsis,* ou *synaisthêsis,* cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire,* index s.v. Il vaut mieux éviter de traduire par « sens commun », afin d'éviter des malentendus dérisoires. Sur le rôle du *sensorium* par rapport à l'Imagination active, voir *Archange empourpré,* index s.v. *sensorium* et connaissance visionnaire (théorie de la).

64. Comparer ce motif dans notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî,* 2e édition, pp. 140 ss. Ici même perce le souci, chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î, de mieux garantir que ne le fait Mollâ Sadrâ, l'objectivité *sui generis* et par là même la valeur noétique des formes de la conscience imaginative : le Dieu qu'elle imagine est le Dieu même qui *s'imagine* par son organe; d'où la réciprocité, la corrélation irrémissible des deux situations : être *connaissant* et être *connu,* c'est-à-dire connu dans l'acte même de connaître, et réciproquement.

65. Dans les lignes qui suivent, le texte de Shaykh Ahmad nous donne une récapitula-

tion complète de la physiologie du corps spirituel de résurrection, à partir des quatre corps de l'homme, telle que nous l'ont fait connaître déjà les textes précédents. Ce qu'il importe de relever, c'est, à l'occasion du texte de Mollâ Sadrâ, la mise en valeur de la fonction précellente, transcendante, de l'Imagination active, si consubstantielle à l'*anima* spirituelle, au moi-esprit, que, contrairement à l'opinion générale des philosophes, la mort physique ne lui porte aucune atteinte. C'est par elle que la « forme de résurrection » est l'œuvre de la personne. Il s'agit de donner à cette « matière subtile » sa forme humaine, tandis que beaucoup hélas! ne lui donnent qu'une forme animale. Aussi l'Imagination opère ici l'œuvre alchimique, action méditante, méditation agissante, *Imaginatio vera* (comparer avec le texte de Mollâ Sadrâ ci-dessus, art. VI). On trouve ici la transition vers le texte qui sera donné ci-dessous, art. X, 1.

66. Ces considérations développant, on se le rappelle, un propos de l'Imâm Ja'far, nous confirment ce qu'il faut entendre par les termes *istidâra, mostadîr,* non pas rotondité, sphéricité géométrique, mais ce que nous suggérons par « tournure » parfaite, signifiant la perfection constante et l'harmonie de la structure *(tartîb, tarattob),* cf. déjà ci-dessus, Ire partie, chap. II, § 4, n. 66.

67. Il y a eu mainte occasion ici de comprendre que la « tombe » n'est pas « au cimetière » (cf. encore ci-dessus, n. 23), mais « en Hûrqalyâ », où elle est symbolisée, pour chaque être, par un des « trous » creusés dans la Trompette cosmique de Séraphiel.

68. C'est la sempiternelle objection, nous l'avons dit, opposée par les « orthodoxes » littéralistes aux Shaykhis. Et parce qu'ils n'ont pas même entrevu la portée métaphysique de l'idée de *métamorphose,* c'est aussi le lien essentiel entre *physique de la résurrection* et *éthique de la résurrection* qui leur a échappé, alors que les Shaykhis y insistent avec tant de force (cf. ci-dessus, note 65).

69. Quant à la *forme,* il est donc vrai de dire que cela fait numériquement deux, et c'est bien pourquoi précisément il y a deux *jasad,* l'un constitué des Éléments sublunaires, l'autre constitué des Éléments de Hûrqalyâ.

70. C'est-à-dire le corps astral qui accompagne le moi-esprit lors de l'*exitus,* et lui demeure conjoint jusqu'à la « première sonnerie de la Trompette », inaugurant la grande pause cosmique.

71. Il y a eu occasion de rappeler précédemment comment cette interrogation primordiale fait sentir ses effets à tous les plans de tous les univers. Dès le suprême plérôme du *lâhût,* l'ordre de succession des réponses typifie l'ordre de succession des Quatorze Immaculés et de leurs Cieux (cf. *supra,* Ire partie, chap. II, section 1). On pourrait dire que ce verset qorânique mis à la clef de la métaphysique du shî'isme, laquelle pose la préexistence des âmes, en détermine aussi le « personnalisme ». Et la même observation est à faire quant à l'idée mazdéenne du « choix préexistentiel » des Fravartis.

72. Ce choix préexistentiel des âmes peut être ici l'occasion d'évoquer également le mythe platonicien du *Gorgias.*

X

SHAYKH MOHAMMAD KARÎM KHÂN KERMÂNÎ

2e successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î
(ob. 1288/1870)

1. En quel sens le corps du croyant fidèle est la Terre de son paradis.

Extrait du *Kitâb Irshâd al-'awâmm* (Directoire spirituel à l'usage des fidèles). Kerman, 1354 h., vol I, 2e partie, pp. 48-49, 66-68, 271, 277, 282-286. L'ouvrage est entièrement rédigé en persan[1].

« Du moment qu'il y a en ce monde certains accidents qui ne sont point inhérents au corps humain et ne font point partie intégrante de l'archétype de ce corps, tu dois comprendre qu'il n'est pas requis que ces accidents soient ressuscités avec l'homme. C'est le corps humain en son état individuel archétype qui, seul, est ressuscité; c'est à lui qu'advient tout ce que l'on désigne sous le nom de « récompense » ou de « châtiment ». C'est un corps qui permane depuis le début de la petite enfance jusqu'au moment de la mort. Ou plutôt, il est d'ores et déjà là dans la semence de l'être humain, et à travers tous les états qui se succèdent depuis l'état embryonnaire, le moment de la naissance, le premier respir, il persiste de façon continue. C'est un corps qui possède longueur, largeur et profondeur, couleur, figure et structure, tout comme les autres corps eux-mêmes, avec cette différence, toutefois, que ce corps a le privilège de l'archétype : tandis que tous les accidents de ce monde terrestre sont éphémères, viennent et disparaissent, ce corps archétype *(jism-e aslî)* persiste en son identité. C'est lui le corps de résurrection, celui dont il est dit qu'il entre au paradis ou en enfer[2].

Mais ici intervient un thème subtil qu'il est nécessaire d'expliciter. C'est que la configuration du corps archétype de l'homme dépend de ses œuvres et du sentiment du monde et de Dieu professé par lui. Lorsque la foi intime qu'il professe est authentique,

lorsque son comportement moral est vertueux et pur, en harmonie avec la religion très pure de l'Envoyé de la fin des temps, alors la configuration que présente ce corps spirituel primordial *est* vraiment la forme humaine[3]. C'est qu'en effet la forme humaine correspond à la Volonté divine de la même manière qu'une lumière correspond à la forme du luminaire. Tu vois, par exemple, que la lumière du soleil correspond à la configuration du soleil, celle de la lune à la configuration de la lune, celle d'une lampe à la configuration de cette lampe. La lumière de la Volonté divine correspond donc forcément à la forme de cette Volonté. C'est pourquoi l'homme, qui est cette lumière de la Volonté divine, assume la forme même de cette Volonté.

Or, la Volonté divine est la bien-aimée de Dieu, l'objet de son amour; sa nature et son mode d'être correspondent donc à l'amour et au désir divin. Ou plutôt c'est *elle,* cette Volonté, qui *est* cet amour divin lui-même. Les deux nuances que distinguent en arabe les deux termes de volonté foncière *(mash'îya)* et de volition désireuse *(irâda),* nous les trouvons réunies en persan dans un mot unique qui exprime l'idée de *vœu,* comme volonté foncière et comme volition désireuse *(khwâhesh).* La Volonté divine, c'est le vœu de Dieu; et le vœu de Dieu est tel qu'est son amour, car Dieu ne peut vouloir autre chose, son vœu ne peut être autre, que son amour. En se composant, volonté divine foncière et volition divine désireuse prennent donc la forme de l'amour divin. Mais, d'autre part, la forme humaine, en étant la lumière de la Volonté divine, assume la forme même de cette Volonté. Et c'est pourquoi la forme humaine est la bien-aimée de Dieu, l'objet de l'amour divin.

On comprend donc que Dieu n'ordonne à l'homme que ce qui est l'objet de son amour, et ne lui interdit que ce qu'Il abhorre. C'est pourquoi les prescriptions du Prophète sont toutes en harmonie avec l'amour divin. Or l'amour divin est la forme même de la Volonté divine qui est le vœu de Dieu, son plus cher désir. Il s'ensuit que la religion prophétique est en harmonie avec la forme de la Volonté divine. Chez celui qui agit selon cette religion, la configuration de l'être intime assume donc la forme même de la Volonté divine, laquelle est l'objet de l'amour divin, ou plutôt *est* cet amour même. Celui-là sera donc le bien-aimé de Dieu, et c'est cela même que dans le Qorân Dieu enjoint à son Prophète d'enseigner aux hommes : « Si vous aimez Dieu, suivez-moi, pour que Dieu vous aime (3 : 29). » Suivre le Prophète est donc ce qui fait que Dieu aime l'homme. Et suivre le Prophète, c'est modeler tes propres manières d'être et d'agir sur l'exemple de ce Magnanime *(bozorgvâr);* c'est configurer la propre forme de ton être à la ressemblance de la sienne... Celui qui configure son être exté-

rieur et son être intérieur sur le modèle du Prophète, celui-là est, certes, l'ami et l'aimé de Dieu, car celui qui se rend entièrement semblable à l'ami de quelqu'un, devient aussi l'ami de ce dernier. Et le Prophète est l'aimé de Dieu, parce qu'il assume la forme du vœu de Dieu, celle de sa Volonté et de son Désir... »

(pp. 66-67) « Le paradis du croyant fidèle, c'est son propre corps[4]. Ses œuvres vertueuses, de la manière dont on a dit précédemment, en sont les arbres, les courants d'eau vive, les châteaux et les houris[5]. La géhenne de l'impie n'est également rien d'autre que son propre corps; ses œuvres détestables en sont les fournaises, les monstres, les serpents, les chiens, les dragons, etc. Peut-être vas-tu penser que sous couleur d'interprétation spirituelle, je suis en train de tout transposer en allégories pures? Peut-être te demandes-tu comment le corps du croyant fidèle, avec les dimensions exiguës d'un corps humain, pourrait bien être un paradis, alors qu'au croyant fidèle il doit être donné du paradis mille fois l'équivalent de ce monde? Et comment le corps de l'impie serait-il sa géhenne, alors que l'enfer est une immensité et que l'on parle d'abîmes et de montagnes de feu? À Dieu ne plaise que le philosophe parle à tort et à travers! Prête donc l'attention, afin de bien comprendre la réalité et le sens vrai du thème traité ici.

Tu as déjà été entraîné à comprendre que le croyant fidèle possède un certain corps. Ce corps comporte quelque chose d'accidentel : tout ce qui, en ce monde terrestre, est visible avec les organes de perception physique, est accident, simple coloration et simple figure, passe par des états successifs qui viennent et disparaissent, sans aucunement faire partie intégrante du corps essentiel ou archétype. Ce corps que tu vois présentement, avec ses dimensions matérielles exiguës, c'est le corps accidentel; d'aucune manière il ne fait partie intégrante du corps essentiel. Quant au corps essentiel ou archétype, celui de Zayd par exemple, il est proportionné à l'ampleur de sa connaissance, de son aptitude à comprendre, de sa conscience spirituelle, de son comportement moral; car plus est développée sa conscience spirituelle et plus est élevé son comportement moral, plus subtil aussi est son corps essentiel. Or, plus subtil devient ce corps, plus ample aussi en est la mesure. C'est en ce sens que la grandeur du paradis des adeptes fidèles est en fonction de leur connaissance, de leur conscience spirituelle et de leur comportement moral. Plus ils sont « gnostiques », fidèles et parfaits, plus vaste apparaît leur paradis et plus grandit leur *corps*. Il se peut que pour un adepte fidèle l'ampleur de son paradis soit égale sept fois à la dimension de ce monde terrestre; que pour un autre elle le soit dix

fois, pour un autre un million de fois. Chacun se crée une demeure proportionnée à la capacité de son énergie spirituelle[6].

C'est pourquoi le corps essentiel ou archétype des adeptes fidèles est la Terre même de leur paradis, de même que le corps essentiel de l'impie est la Terre même de sa géhenne. L'étroitesse du lieu, sa malpropreté sordide, sa densité ténébreuse, la souffrance qu'il y endure, sont proportionnelles à son impiété et à sa dissociation de l'Unique[7]. Que l'on comprenne bien ce que je veux dire. Le thème est extrêmement subtil : personne ne peut échapper à soi-même, sortir de soi-même; personne ne devient quelqu'un d'autre que soi-même; aucune chose ne devient autre qu'elle-même.

Ne te dis pas que l'état que je viens de décrire n'est point ce que nous fait connaître la Révélation divine. J'en atteste Dieu! le paradis abonde en houris, en châteaux, plantes verdoyantes et courants d'eau vive, tels que les décrit le Livre révélé, sans restriction aucune, mais non pas tels que ta fantaisie se les représente[8]. Nous ne sommes pas la communauté de ta fantaisie; nous sommes la communauté du Prophète, qui suivons le Livre et la Tradition. Ne constates-tu pas que lorsque tu entends, dans le Qorân, le mot *arbre,* tu te représentes des arbres tout pareils aux arbres de ce monde? Or il est un verset qui déclare : « Leurs fruits sont en bas (69 : 23) », ce qui veut dire que la cime des arbres du paradis est en bas, ainsi que Sa Sainteté l'Émir des Croyants, notre I[er] Imâm, le fait observer en guise de commentaire : « Les arbres du paradis sont à l'inverse des arbres de ce monde. Les arbres du paradis ont leur racine en haut, et leurs branchages en bas[9]. » Tu entends les mots « courants d'eau vive », et tu te représentes un fleuve pareil aux fleuves de ce monde, alors qu'il est dit que le *Tasnîm* (cf. 83 : 27) entre par l'en-haut des demeures des habitants du paradis. Il m'incombe donc de traiter de ces questions conformément au Livre révélé et à notre Tradition, non pas selon ta fantaisie.

Je déclare donc que c'est le corps essentiel ou archétype de l'adepte fidèle qui est lui-même son paradis. Le fidèle est lui-même à l'intérieur de son propre paradis, dès ce monde comme dans l'*Ævum* à venir. Le corps archétype de l'impie est lui-même sa géhenne; il habite son propre enfer, aussi bien en ce monde que dans le monde à venir. N'as-tu pas entendu dire que la « glaise » dont est constitué le croyant fidèle appartient à la Terre du paradis, tandis que la « glaise » de l'impie appartient à la Terre de la géhenne? C'est donc que la Terre du paradis *est* le paradis, la Terre de la géhenne *est* la géhenne. À chacun ne peut être donné, en fait de paradis ou d'enfer, que ce qu'il est en mesure de recevoir et qui est homogène à la « glaise » dont il est constitué. Nul n'est

apte à goûter une douceur ou un châtiment qui excèdent la mesure de son aptitude. À chacun, dès le Premier Jour, a été donné le Dernier Jour. Si dans le monde préterrestre, le monde des raisons séminales, il fut un adepte fidèle, il fut d'ores et déjà apte à la récompense, et c'est en proportion de celle-ci qu'il lui a été donné une part de la Terre du paradis. Si, en revanche, il a mérité le châtiment, il lui a été donné une part proportionnelle de la Terre de la géhenne. Aucun croyant fidèle ne devient plus croyant en ce monde qu'il ne le décida lui-même dans le monde préterrestre. Aucun impie ne devient plus impie qu'il ne le décida dans le monde préterrestre. Il est fait et il est donné à chacun selon sa foi ou son infidélité. Réfléchis bien à ce que je dis pour ne pas te méprendre, car la question est subtile[10].

Cela dit, il nous reste à mentionner que le Paradis comprend huit degrés, et que la géhenne en comporte sept. Il y a de nombreux croyants fidèles qui sont dans le premier degré du Paradis; il y en a de nombreux dans le deuxième, ainsi de suite jusqu'au huitième. Inversement, il y a de nombreux impies qui sont dans le premier cercle de l'Enfer; il y en a de nombreux dans le deuxième, de nombreux dans le septième. La raison en est que le Seigneur des mondes a intégré au corps archétype de l'homme croyant huit « poignées de Ciel », huit « poignées » de matière primordiale appartenant aux Cieux de son univers, comme nous l'avons expliqué précédemment. Son corps détient une poignée de la matière subtile du premier Ciel (celui de la Lune) et de cette « poignée de Ciel » a été constitué son esprit (*rûh,* pneuma vital); une poignée de la matière subtile du deuxième Ciel (celui de Mercure), et de cette « poignée de Ciel » a été constituée sa puissance méditative; une poignée du troisième Ciel (celui de Vénus), dont a été constituée sa puissance imaginative; une poignée du quatrième Ciel (celui du Soleil), dont a été constituée sa « matière consubstantielle »; une poignée du cinquième Ciel (celui de Mars), dont a été constituée sa faculté représentative; une poignée du sixième Ciel (celui de Jupiter), dont a été constituée sa puissance cognitive; une poignée du septième Ciel (celui de Saturne), dont a été constitué son intellect individuel; une poignée du huitième Ciel (le Ciel des Fixes, *Korsî,* le *Firmament*) dont a été constituée son âme. Enfin, il détient une poignée de la matière subtile du Trône (*'arsh,* l'Empyrée); c'est d'elle qu'est constituée sa réalité essentielle et foncière[11].

Dès lors, quand le croyant obéit à son esprit vital et que rien au-dessus ne s'est manifesté en lui, ce croyant est au premier niveau du paradis. Quand il obéit à sa puissance méditative, ce croyant est au second niveau du paradis. Ainsi de suite : tel est celui des degrés de lui-même auquel il obéit, le degré qui se

manifeste en lui et qui détermine son rang spirituel, tel est aussi son rang dans le paradis, au niveau qui lui correspond. Il fait partie de la famille spirituelle située à ce niveau. Chaque niveau supérieur est d'une telle vastitude par rapport au niveau inférieur, qu'à comparer le niveau inférieur au niveau supérieur, celui-ci apparaît comme le cercle de l'horizon qui monte à la limite du désert immense. Tant il en est que le niveau le plus bas de tous est encore soixante-dix fois[12] supérieur à notre monde terrestre.

De même le corps de l'impie détient sept « poignées de terre », sept « poignées » de la matière des cercles de Sijjîn[13]. La première appartient à la Terre de la Mort, la seconde à la Terre des dispositions innées, la troisième à la Terre de la nature, la quatrième à la Terre de la concupiscence, la cinquième à la Terre de la fureur, la sixième à la Terre de l'égarement, la septième à la Terre de l'abomination. Alors, dans le cas où l'attitude négative de l'impie a pour source la première « poignée de terre » de son être, sans que la seconde s'y manifeste, son séjour est dans le premier cercle de la géhenne. Si elle provient de la seconde, sans que la troisième y paraisse, son séjour est dans le second cercle de l'Enfer. Ainsi de suite : au fur et à mesure de la descente, chaque cercle devient de plus en plus étroit, de plus en plus misérable, par rapport au précédent. Ainsi va chacun selon sa nature foncière, jusqu'à ce qu'il rejoigne son origine... »

(p. 271) « Sache que la créature a deux faces ou dimensions : l'une est sa face ou dimension divine, l'autre est la face ou dimension de son ipséité propre. Ce qu'il faut entendre par face ou dimension divine, ce n'est pas que les créatures soient Dieu, c'est une face ou dimension *vers* Dieu, laquelle est Lumière, Bien, Perfection, parce que les créatures sont chacune un vestige éclos de la Volonté divine et que, la Volonté divine étant Lumière, Bien, Perfection, le vestige est naturellement à la ressemblance de ce qui l'imprime. L'autre face ou dimension de la créature est sa face *vers* soi-même, et cette dimension est ténèbres, mal, déficience. Toutes les créatures sont constituées avec ces deux faces ou dimensions. Toutefois, plus les créatures sont proches de la Volonté primordiale, plus abondante est leur lumière et plus raréfiées sont leurs ténèbres. En revanche, plus elles en sont éloignées, plus leurs ténèbres s'épaississent et plus leur lumière s'affaiblit. La conséquence en est que d'une part, au plan qui coïncide avec le maximum de proximité de la Volonté primordiale, tout est lumière; là même, les ténèbres ne sont présentes que dans la proportion d'un grain de poussière, l'effet s'en est épuisé; ce n'est qu'une goutte d'eau perdue dans l'océan. D'autre part, au plan qui marque le maximum de distance à l'égard de la Volonté pri-

mordiale, tout est ténèbres; il n'y a plus là qu'un atome de lumière.

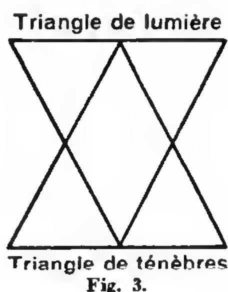


Fig. 3.

On peut représenter cette lumière et ces ténèbres sous la forme de deux triangles qui s'entrecroisent, comme le suggère la figure ci-dessus. Le triangle supérieur est le triangle de lumière; la base de ce triangle (au sommet de la figure) est la lumière qui est toute proche de la Volonté primordiale; elle est touchée en un point par l'un des sommets du triangle de ténèbres. La base du triangle inférieur qui est ce triangle de ténèbres, est au maximum de distance par rapport à la Volonté primordiale; elle est touchée en un point par l'un des sommets du triangle de lumière. Donc, aux approches immédiates de la Volonté primordiale tout est lumière; il y a tout juste trace d'un atome de ténèbres. Mais au fur et à mesure de la descente, progressivement la lumière diminue, tandis que grandissent les ténèbres jusqu'à ce qu'à la limite ces ténèbres finissent par prévaloir; il n'y a plus trace que d'un atome de lumière. En revanche, plus on s'élève, plus la Ténèbre diminue, tandis que la lumière s'intensifie, jusqu'à ce qu'elle atteigne l'extrême approche de la Volonté primordiale... Entre les deux limites, lumière et ténèbres sont à égalité. D'où l'on comprendra que dans le cas où l'on transfère une « poignée de matière » du centre vers l'en haut et que l'on en façonne une créature, la lumière prévaudra dans celle-ci sur la Ténèbre. Mais si du centre on transfère cette « poignée de matière » vers l'en bas et que l'on façonne une créature, c'est inversement la Ténèbre qui prévaut dans cette créature et la lumière qui défaille[14]. »

(p. 277) « L'œuvre accomplie est elle-même la récompense, et la récompense est elle-même l'œuvre accomplie. Toutefois, il y a ceci que, dans le monde présent, œuvres et actions se montrent sous les apparences extérieures que tu vois avec les yeux de ton corps, tandis que dans l'autre monde ces mêmes actions se montrent sous d'autres formes (leurs *apparentiae reales*). Certaines se montrent sous la forme de châteaux, d'autres sous la

forme de houris, d'autres sous la forme de plantes, d'arbres ou de courants d'eau vive, d'autres sous la forme d'oiseaux, de chameaux ou de chevaux, de la manière et au sens que nous avons analysés précédemment. C'est que toutes sont des attributs et des qualifications de l'homme même; elles sont les manifestations extérieures de son être intérieur. Car, dans l'autre monde, toutes sont là présentes qui l'entourent et deviennent sa récompense... Nous avons montré antérieurement par quel processus les œuvres et actions se configurent ainsi, prenant la forme tantôt de minéraux, tantôt de végétaux, tantôt d'animaux, tantôt de houris et de pages du paradis, ou au contraire deviennent des compagnons de géhenne[15]... »

(pp. 282-286) « Si l'on dit que le paradis est dans le Ciel et que la géhenne est dans la Terre, c'est parce que l'être humain a deux dimensions : une dimension de lumière et une dimension de ténèbres. Sa dimension de lumière, c'est le Ciel de son être; sa dimension de ténèbres, c'est la Terre de son être. Tout acte de fidélité que produise l'homme, il le produit par sa dimension de lumière. Il est alors totalement lumineux, célestiel, subtil. Inversement, ses trahisons et ses reniements, il les produit par sa dimension de ténèbres; il est alors entièrement ténébreux, terrien, dense et opaque. Si l'on dit que le paradis est dans le Ciel, c'est donc parce qu'il est la dimension de la lumière et du bien, la dimension de l'approche divine; inversement l'enfer est dans la Terre, parce qu'il est la dimension de la Ténèbre et du mal, la dimension de l'extrême éloignement du divin.

Or, le paradis comporte huit degrés; l'enfer en comporte sept. Chacun de ces degrés comprend plusieurs enceintes; toutefois il est un degré du paradis qui ne comporte pas de pluralité d'enceintes. L'ensemble des demeures de l'autre monde forme un ensemble de vingt-neuf demeures : quinze le sont à titre primitif, quatorze le sont à titre dérivé.

Pour analyser le thème, nous dirons qu'il existe pour l'être humain quinze degrés ou plans : huit d'entre eux appartiennent à la dimension de lumière qui est appelée *'Illiyûn;* sept autres sont dans la dimension de ténèbres qui est appelée *Sijjîn.* Des huit degrés ou plans qui sont dans la dimension de lumière, l'un est la demeure de cette poignée de ciel qui appartient dans l'homme au huitième Ciel *(Korsî,* le *firmament),* et dont a été créé le cœur de l'homme. La seconde est la demeure de cette poignée de ciel qui dans l'homme appartient au Ciel de Saturne, et dont a été constituée la puissance intellective de l'homme. La troisième est la demeure de cette poignée de ciel qui dans l'homme appartient au Ciel de Jupiter, et dont a été constituée sa puissance cognitive. La

quatrième demeure est celle de la poignée de ciel qui appartient au Ciel de Mars, et dont a été constituée la faculté représentative. La cinquième, celle de la poignée de ciel appartenant dans l'homme au Ciel du Soleil, et dont a été constituée sa matière subtile consubstantielle. La sixième, celle de la poignée de ciel appartenant au Ciel de Vénus, dont a été constituée sa puissance imaginative. La septième, celle de la poignée de ciel appartenant au Ciel de Mercure, dont a été constituée sa puissance méditative. La huitième enfin, celle de la poignée de ciel appartenant au Ciel de la Lune, dont a été constitué son esprit *(rûh, pneuma)*. Ce sont ces huit degrés qui sont les Demeures de Lumière de l'homme; ces Demeures en sont la dimension lumineuse et divine; elles forment le Ciel intérieur, elles sont le Ciel dans l'homme.

Leur font pendant, mise à part la première « poignée de ciel » (celle qui provient du huitième Ciel ou *Korsî*), sept « poignées de terre » qui dans l'homme proviennent respectivement chacune de l'une des sept Terres. Une poignée provient de la première Terre; c'est d'elle qu'a été constituée l'apparence extérieure du corps physique de l'être humain. Une autre provient de la seconde Terre; en ont été constituées les dispositions innées de l'homme. Ainsi de suite : de la troisième Terre, une poignée dont a été constitué le tempérament physique de l'homme. De la quatrième Terre, une poignée dont a été constituée la concupiscence. De la cinquième Terre, une poignée dont a été créée la fureur. De la sixième Terre, une poignée dont a été créé l'égarement, lequel consiste à déserter devant l'Être divin. De la septième Terre, une poignée dont a été créée l'abomination dans l'homme. Telles sont les sept catégories de Terres qui font pendant aux sept catégories de Cieux. Quant au huitième Ciel, il n'a pas de pendant parmi les Terres parce qu'il y a sept Terres, sans plus, de même qu'il y a sept Cieux, car en fait le Ciel appelé *Korsî* (firmament) ne fait pas partie intégrante des Cieux; c'est un des seuils du Mystère, de l'Invisible. De même le Trône (*'arsh*, l'Empyrée) est, lui aussi, un des seuils du Mystère et ne fait pas partie intégrante des Sphères célestes.

Donc se correspondent mutuellement dans l'homme l'univers des sept Cieux et celui des sept Terres. Ce que l'on veut dire en parlant de ces « poignées de ciel », ce n'est pas, bien entendu, qu'un bloc ait été détaché matériellement de chaque Ciel. Ce que l'on veut signifier, c'est la mesure dans laquelle l'homme participe à l'Âme de chacun des Cieux qui sont en lui (la part qui lui est allotie de cet organe psycho-spirituel de chaque Ciel). Dans l'Âme pensante du monde se trouve la réalité ésotérique, psycho-spirituelle, de l'ensemble des Cieux. Or, l'être humain est l'irra-

diation de cette Âme; tout son être en exemplifie l'archétype. C'est pourquoi son être détient pareillement une « poignée » de cette réalité ésotérique de chaque Ciel [16].

Les hommes diffèrent profondément quant à leur Demeure spirituelle respective; il n'y a nullement pour tous un seul et même degré d'infériorité ou d'élévation. Lorsque nous disons qu'il y a dans l'homme une poignée de la substance psycho-spirituelle de chaque Ciel, cela ne concerne que l'Homme Parfait. De même, si un homme détient dans son être une poignée de chacune des Terres, c'est un homme qui est arrivé au degré de l'abomination intégrale, parfaite. Quant au commun des hommes, tantôt il n'y a dans l'un qu'une poignée d'un seul Ciel; tantôt un autre détient une poignée de deux ou trois Cieux, ou de quatre ou cinq, voire de six ou sept, s'il appartient au peuple de la Lumière et du Bien. Si, en revanche, il appartient au peuple des Ténèbres et du Mal, il arrive que son être détienne une poignée d'une seule Terre, comme il peut en détenir plusieurs de plusieurs Terres.

Lors donc qu'il y a dans l'homme une « poignée de ciel » et que, grâce à elle, il observe un comportement moral excellent, tandis que sa vie réalise, sous ses différents aspects, la fidélité au service divin, ses actions et ses œuvres se rassembleront toutes, au jour de la Résurrection, sous des formes différentes, mais toutes au plan et au degré qui sont ceux auxquels correspond cette « poignée de ciel ». Si, par exemple, cette poignée appartient au premier Ciel, toutes ses œuvres auront la nature du premier Ciel. Si elle provient du second Ciel, elles seront homogènes au second Ciel. Ainsi de suite. Pour celui qui ne détient qu'une poignée d'un seul Ciel, son œuvre ne détient qu'une seule hauteur. Pour celui qui détient deux poignées de Ciel, son œuvre détient deux hauteurs. Ainsi de suite, de sorte que pour celui dont l'être est constitué par la totalité des « sept poignées », son œuvre détient sept hauteurs. Il va de soi que les œuvres qui germent d'une « poignée » du second Ciel, sont d'un état plus subtil que celles qui germent d'une « poignée » du premier Ciel. De même, celles qui germent d'une « poignée » du troisième Ciel, par rapport à celles du second. Ainsi de suite, de sorte que celles qui germent d'une poignée du septième Ciel sont les plus subtiles de toutes. Ne vois-tu pas que l'intellect *(Noûs)* est d'un état plus subtil que l'âme, et combien ce que tu produis par ton intellect est d'un état plus subtil que ton âme [17], de même que ce que tu produis par ton âme est d'un état beaucoup plus subtil que ta nature physique? Ainsi en va-t-il proportionnellement pour chaque « poignée de ciel » par rapport aux œuvres qui en germent.

Les « cieux de ton être » sont donc ceux que je viens de décrire (les huit « demeures de lumière » de ton être). Le paradis de

chacun de nous lui est absolument propre. Ce sont les œuvres et actions de l'homme qui, dans l'autre monde, lui apparaîtront sous la forme de houris, de châteaux et d'arbres verdoyants. *C'est pourquoi le paradis de chacun de nous est dans le Ciel de son être;* il lui est absolument propre, car personne d'autre n'y a part. Comme le dit Dieu dans son Livre : « Là même est préparé ce que les âmes désirent et ce qui enchante les yeux (43 : 71). » Pour chacun, il est un degré dans le paradis qui correspond en propre à sa capacité respective et à son comportement. À l'un il est donné place dans le premier Ciel; à un autre, dans le second Ciel. Ainsi de suite; finalement il est donné place à certains dans le septième Ciel.

Les huit seuils du paradis forment à leur tour huit degrés. Chacun pénètre par un seuil, en fonction de son rang spirituel et de l'œuvre accomplie. Comme l'a dit Hazrat Amîr, le Ier Imâm : « Le Paradis a huit seuils. Par l'un de ces seuils pénètrent les prophètes et leurs Imâms. Par un autre seuil, les Imâms de la famille de Mohammad [18]. Par cinq autres seuils pénètrent tous nos shî'ites (adeptes) et ceux qui sont nos amis. Par un dernier seuil pénètre le commun des musulmans, ceux d'entre eux qui ont rendu le témoignage *Non deus nisi Deus,* et qui dans leur cœur n'ont pas nourri un atome de haine contre nous, les membres de la Famille consacrée [19]. »

En résumé, de quelque Ciel qu'ait été prélevée la « glaise » de chacun de nous, à quelque Ciel qu'appartienne son esprit, c'est à ce même Ciel qu'il retourne. Ses actions et ses œuvres se rassemblent en ce même Ciel, et c'est là même qu'elles s'épiphanisent à lui sous leur forme d'au-delà, leur forme de résurrection. Toutes ses activités se rassemblent autour de lui, deviennent son paradis. C'est pourquoi les œuvres du juste ne cessent de s'élever jusqu'à ce qu'elles aient rejoint leur Ciel, parce que c'est de ce même Ciel qu'elles proviennent; là est leur origine et leur vraie réalité. Inversement, les actes mauvais descendent en la Terre jusqu'à ce qu'ils aient atteint leur propre Terre, le cercle de l'enfer qui est le lieu de leur origine et de leur retour...

... Les degrés du paradis, avons-nous dit, sont au nombre de huit. Toutefois le huitième est celui qui est propre au Prophète et aux Douze Imâms. C'est le « paradis du séjour à demeure » (53 : 15) ou le « jardin d'Eden » (18 : 30 et autres), lequel est dans le huitième Ciel que l'on appelle le *Lotus de la limite* (53 : 14). Comme le huitième Ciel est le rang de l'Âme sacrosainte du monde [20] dont l'âme de l'homme est le rejeton verdoyant, ainsi que je l'ai expliqué précédemment, et comme l'Âme du monde est le « lieu » de la connaissance, elle a de nombreux rameaux. Elle est l'Arbre, et le lotus, que l'on appelle *Lotus de la limite,* est là. Là même est le « paradis du séjour à demeure », celui qui est

propre aux prophètes. Le « toit » de ce paradis est le Trône *('arsh)*, comme le dit un *hadîth* : « Le toit du paradis est le Trône du Miséricordieux. »

Or, ce degré-là ne comporte pas de contraire, parce que le Prophète et les Imâms n'ont pas ontologiquement de contraire. Ontologiquement, le contraire ne paraît qu'au niveau de notre existence à nous, les Shî'ites et les Vrais Fidèles. C'est pourquoi l'Antagoniste, au sens vrai et ontologique, c'est l'adversaire des Shî'ites, adeptes des saints Imâms. Mais eux, les Prophètes et les Imâms, n'ont ni contraire ni adversaire au sens réel et essentiel, parce que les adversaires eux-mêmes sont situés au-dessous de leur rang ontologique. Leur rang ontologique est celui de l'universel qui totalise; or ce qui totalise ne peut comporter de contraire. Avoir un contraire, c'est le propre de ce qui est partiel. C'est pourquoi ce degré du paradis n'a aucun pendant du côté de la géhenne. En revanche les sept autres degrés, ceux qui sont relatifs aux Vrais Fidèles et à la généralité des *Mosalmans*, ceux-là ont des contraires qui forment pendant avec eux du côté de la géhenne, comme nous l'avons exposé il y a quelques pages.

Ces huit degrés du paradis, certains auteurs les situent dans l'ordre suivant : les jardins du paradis (18 : 107), lesquels sont dans le huitième Ciel; les jardins élevés (69 : 22); les jardins des délices (10 : 9 et autres); les jardins d'Eden (13 : 25 et autres), lesquels n'ont pas d'opposite du côté de la géhenne; les jardins du lieu sûr (44 : 51); les jardins de l'éternité (50 : 33); les jardins du séjour (32 : 19); les jardins de la demeure de la paix (6 : 127). Quant aux degrés ou cercles de l'enfer, ces auteurs les graduent ainsi : la géhenne (3 : 196 et autres); le feu flamboyant (70 : 15); le feu dévorant (104 : 4-5); le brasier (67 : 5 et autres); le feu ravageant (74 : 26-27); la fournaise (79 : 39 et autres); l'abîme (101 : 6). D'autres auteurs disent au contraire que le plus élevé est la fournaise, tandis que le plus profond est la géhenne, mais je ne connais pas de *hadîth* à l'appui de cette classification, bien que tous ces noms figurent dans le Livre et dans la Tradition [21].

Bref, de même qu'il y a chez l'Homme Parfait sept « poignées de ciel » provenant respectivement de chacun des Cieux, de même il y a chez l' « abominable parfait » sept « poignées de terre » provenant de chacune des sept Terres, tandis que pour le commun de l'humanité la proportion varie selon les différences que présentent les degrés des hommes.

Les sept degrés du paradis ont à leur tour sept Irradiations, c'est-à-dire qu'à chacun des degrés correspond en propre une Irradiation, de la même manière que l'irradiation solaire correspond à la nature du soleil. Ces sept Irradiations forment sept enceintes pour les sept paradis. Mais le huitième paradis n'a pas

d'enceinte, puisqu'il est universel, celui qui totalise. Or, ce qui totalise n'est pas du même genre que ce qui n'a qu'une fonction partielle et une irradiation partielle. Tout ce qui est issu de l'irradiation des Fidèles au sens vrai et est « capable de paradis », a sa demeure dans ces enceintes, non pas dans le paradis primitif lui-même, parce que l'irradiation n'est pas du même degré que la source de la lumière[22]... »

2. Un monde en ascension, non en évolution.

Extrait du même ouvrage, vol. II, 3e partie, pp. 274-275.

Nous traduisons encore ci-dessous deux pages du même grand ouvrage de Moh. Karîm Khân Kermânî, en premier lieu parce qu'elles ont motivé de la part du Shaykh Abû'l-Qâsem Khân Ebrâhîmî (Sarkâr Âghâ) un précieux commentaire qu'on lira plus loin, en clôture de ce choix de textes. En second lieu, parce que ces deux pages rappellent, en les condensant, quelques thèmes essentiels.

Avant tout, l'idée d'un monde dont l' « histoire » est axée selon la verticale, non pas selon la perspective horizontale d'une évolution indéfinie. L'histoire de ce monde, « en style gothique » lui aussi, n'est pas celle d'une évolution *irréversible,* mais d'une *réversion* progressive. Notre concept de « causalité historique » est mis hors de fonction. Cette orientation verticale sur le pôle céleste que représente Hûrqalyâ, est déterminée par l'idée d'une *descente,* à laquelle succède une *remontée :* la première, c'est la chute de l'Intelligence *(Ennoia)* jusqu'au monde terrestre, et c'est le cycle de la cosmogenèse. La seconde, c'est l'ascension de notre monde commencée avec le cycle de la prophétie qui fut inauguré par Adam. Le thème gnostique traditionnel impose en outre l'idée (qui fut celle de Franz von Baader) que l'histoire biblique d'Adam ne commence elle-même qu'au lendemain d'une catastrophe dont nous ne pouvons peut-être même plus concevoir l'ampleur.

À la perspective prophétologique, la conscience shî'ite superpose celle de l'imâmologie : la *parousie* de l'*Imâm caché* comme définitive théophanie, avènement de la pure religion spirituelle. Atteindre à la conscience personnelle de cette parousie, c'est pour l'adepte shî'ite pénétrer en Hûrqalyâ, et cela veut dire : dans le monde où l'Imâm devient visible à la perception intérieure, — où l'eschatologie fait irruption *au présent.* D'où le thème des dernières pages traduites plus loin : *Hûrqalyâ et la foi shî'ite.*

« Sache qu'au premier des Jours, lorsque Dieu eut créé l'Intelligence *(Ennoia),* il lui dit : « Maintenant, descends. » Et elle descendit jusqu'à ce qu'elle eut atteint notre monde. Le terme final de sa descente coïncida avec l'époque d'Adam. Alors par l'organe de Hazrat Adam, et par l'organe de tous ceux qui convoquent à Dieu, retentit dans le monde cet appel : « Maintenant, fais volte face et remonte. » Au temps de la Descente, les garants de Dieu,

c'étaient les locutions cosmiques du langage de la cosmogenèse. Au temps de l'Ascension, ce sont les locutions inspirées du langage de la prophétie. C'est grâce au langage prophétique des Envoyés que le monde entreprend son ascension, sa remontée progressive. S'il arrive que se découvrent à vous les temps passés, vous les voyez sous vos pieds, à la verticale, non pas à vos côtés, à l'horizontale.

L'aventure de notre monde, c'est l'aventure de quelqu'un qu'il s'agit de faire remonter du fond d'un puits. De moment en moment, il atteint à un certain niveau du puits; de niveau en niveau, il atteint au niveau supérieur[23]. Chaque fois il a sous ses pieds le niveau dépassé. Quiconque sait regarder avec l'organe de la vue intérieure verra ainsi sous ses pieds les temps passés, de plus en plus opaques, denses et ténébreux, tandis que, jour après jour, continue de monter le temps, se rapprochant de la Volonté primordiale et devenant plus lumineux, plus subtil.

Représentons-nous un être qui descendrait du Ciel et pénétrerait dans la Sphère de l'air élémentaire; descendant encore, il pénétrerait dans la Sphère de la vapeur atmosphérique; descendant encore, il pénétrerait successivement dans la Sphère des nuées, puis dans l'eau de l'océan, puis dans les entrailles de la Terre. Alors on lui dirait : « Maintenant, remonte. » Le voici qui s'élève, sort de l'obscurité de la Terre, pénètre dans la Sphère de l'eau, en traverse la densité, et successivement franchit les Sphères des nuées et de la vapeur. Émergeant de cette dernière, il pénètre dans l'air à l'état pur. Ses yeux contemplent tout alentour; il respire à longs traits; il est délivré des étroitesses où l'on étouffe; il s'abandonne à la détente d'une immense quiétude; il respire enfin à l'aise.

Eh bien! telle est précisément l'histoire spirituelle de notre monde. Car ce monde était descendu jusqu'au sein de la Terre, lorsque à l'époque d'Adam il lui fut dit : « Maintenant, remonte. » Cette remontée, il est en train de l'effectuer; il n'est pas encore délivré des pesanteurs et des aspérités, des ténèbres et des brumes. Il n'a pas encore émergé à l'air pur. Car ces lieux où nous sommes sont la demeure des ténèbres. Et c'est dans les ténèbres qu'il y a lieu de chercher une religion, de pratiquer une certaine conduite, de professer une certaine croyance. Mais une fois sortis de ces brumes et ayant pénétré dans l'air pur, les hommes contemplent le soleil de la Face de l'Ami, l'*Imâm;* ils en contemplent les lumières à découvert et sans voile, sans avoir à dissimuler. Car les lois ne sont plus des lois; la religion n'est plus religion; les institutions ne sont plus des institutions[24].

Mais alors, ce qu'il faut, c'est que nous-mêmes parvenions au niveau spirituel où l'Ami, l'Imâm, devient visible. L'Imâm ne

peut pas nous y précéder. Si l'Imâm arrivait avant que nous soyons capables de le reconnaître, il n'en résulterait aucun bienfait pour nous. Comme le disent ces vers : « L'Ami est plus proche de moi que moi-même. Mais, chose plus étrange, moi, je suis loin de lui. » Si donc l'Imâm venait avant que nous-mêmes soyons là, c'est-à-dire avant qu'il y ait quelque chose de changé dans notre mode d'être, nous ne le verrions même pas; ce ne nous serait d'aucun profit; ce serait même contradictoire à la sagesse. En revanche, lorsque notre capacité spirituelle a changé et que nous sommes transformés, cela veut dire que nous avons gagné en hauteur. Car, selon ce que nous avons dit, il nous faut sortir du puits; il nous faut gagner en hauteur pour atteindre à ce lieu où l'Imâm devient visible. Et le nom de ce lieu, dans la langue des théosophes *(ahl-e hikmat),* c'est HÛRQALYÂ.

Lorsque notre monde, celui que nous *sommes,* gagne en hauteur jusqu'à atteindre le niveau de HÛRQALYÂ, là même il voit la splendeur de son Imâm. La Vérité se dévoile. La Ténèbre se dissipe. Les conditions sont changées. Ne pense pas que cette réalité spirituelle soit lointaine. Elle approche, car les signes de l'accomplissement et de la crise se sont déjà montrés. La brise du monde de HÛRQALYÂ souffle, et le parfum de ce monde est parvenu jusqu'aux sens que possède l'âme des Vrais Fidèles. Toi-même, si tu es capable de sentir, dans les pages du présent livre et les propos qu'il contient, tu percevras un parfum émané des fleurs du monde de HÛRQALYÂ. Mais attention! il y a un grand nombre de gens à la nature débile et contrefaite qui brûlent de ces parfums; ils sont alors pris de vertige. En revanche, un grand nombre de ceux qui par nature méritent pleinement le nom d'homme se délectent de ces senteurs embaumées qui deviennent la nourriture de leur âme. Alors l'évidence est là, Dieu le veuille! Hûrqalyâ est proche. »

1. Sur cet ouvrage auquel on a déjà référé précédemment (ci-dessus I[re] partie, chap. *II,* section 1), cf. *Fihrist,* pp. 184 ss. Cette œuvre importante en quatre tomes fut composée à la demande de quelques pieux *mo'min* (au sens shî'ite du mot, c'est-à-dire adeptes des saints Imâms); elle ne se donne pas comme une œuvre technique; elle n'en contient pas moins, exposés avec beaucoup de clarté, les points essentiels de la doctrine. Plusieurs fois rééditée, d'une lecture courante en milieu shaykhî, elle a reçu certaines amplifications dans l'ouvrage du shaykh Sarkâr Âghâ, dont un chapitre sera traduit ci-dessous, art. XI.

2. Il y a ici, sans doute pour la simplification de l'exposé, une réduction du schéma des quatre corps, tel que nous l'ont fait connaître les textes précédents de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Ici le corps archétype essentiel, ou « corps *hûrqalyen* » *(jasad hûrqalyî),* corps spirituel subtil, cumule les fonctions de ce qui se présentait comme *jasad B* et *jism B,* tandis que le corps matériel ou accidentel cumule celles du *jasad A* et du *jism A.*

3. Comparer le dernier texte de Shaykh Ahmad cité ci-dessus, art. IX, 5.

4. C'est le vieux mot iranien *tan;* d'où en pahlavi, *tan i pasen,* terme par lequel l'eschatologie mazdéenne désigne le « corps à venir » ou corps de résurrection, faisant éclosion

lors de la consommation finale. On a déjà relevé ci-dessus (I, chap. 1er, n. 104) l'idée mazdéenne d'une « physiologie subtile ».

5. Se rappeler ici le thème de la *spissitudo spiritualis*, ci-dessus, art. VI, texte de Mollâ Sadrâ *in fine*.

6. Sur la notion de *himma*, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e édition, pp. 171 ss.

7. On traduit ordinairement *shirk* comme l'acte d'*associer* d'autres Dieux à l'Unique; en fait le terme de *dissociation* convient non moins bien. Le *tawhîd*, comme acte d'unification, opère une intégration. Le *shirk* entraîne dès lors une *désintégration* de l'être; on a vu précédemment que c'était cela l'*enfer*.

8. Il ne s'agit pas ici de l'Imagination active dans la fonction précellente qui lui a été déjà reconnue précédemment, mais de la « fantaisie ». Sur cette distinction capitale, cf. encore notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2e édition, pp. 139 ss.

9. Sur le symbole de l'*arbor inversa*, voir les documents étudiés par C.G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 437-442.

10. Comparer ci-dessus, art. IX, notes 71 et 72.

11. Cette conception autorise ainsi le symbolisme astral comme procédé de caractérologie. Les Ismaéliens également homologuent les Cieux astronomiques aux Cieux du monde ésotérique. Aussi bien les Cieux et les astres ne sont-ils que les aspects physiques d'organes psycho-spirituels (cf. le texte de Mollâ Sadrâ, art. VI). C'est pourquoi ils représentent ici des facteurs ou états de l'anthropogenèse. Mentionnons que l'idée des huit paradis a trouvé son expression architecturale dans ce type d'édifice octogonal justement dénommé *Hasht behesht* (les huit paradis) : quatre faces ouvertes sur l'extérieur, et quatre tours intérieures dont chacune, à chacun des deux étages, comporte un petit oratoire aux murs décorés de peintures, soit quatre oratoires : 4 × 2 = 8. Un exemplaire survivant, parfaitement restauré de nos jours, est l'un des joyaux, sinon même le joyau d'Ispahan.

12. Sur la signification qualitative du nombre 70, cf. ci-dessus, art. IX, notes 36 et 39. Il y aurait à comparer ici avec les dix Cieux et les huit Terres du manichéisme; cf. encore ici la suite du texte.

13. *Sijjin, l'Infernum.* Qorân 83 : 7-8. *Safina*, I, 603; sur les sept Terres, *Safina*, I, 19 et 661.

14. Le diagramme figurant ici dans le texte reproduit exactement l'original. La surface comprise dans le losange central correspond donc à l'état que la cosmologie mazdéenne désigne comme « mélange » *(Gumechishn)*.

15. Comparer le texte de Mollâ Sadrâ donné ci-dessus, art. IX, et Swedenborg, *De caelo et inferno*, § 156 : « Les choses qui sont au dehors d'eux prennent une apparence correspondant à celles qui sont au dedans d'eux. »

16. Sur cet « ésotérique » de chaque Ciel *(bâtin al falak)*, cf. Mollâ Sadrâ, ci-dessus, art. VI. Voir *En Islam iranien*... tome III, pp. 240 ss.

17. Il faut, bien entendu, comprendre ici l'âme, non pas au sens cartésien, mais comme *spissitudo spiritualis*.

18. Le propos de l'Imâm fait allusion au verset qorânique 4 : 71, que nous traduisons ici comme l'exige l'herméneutique shî'ite, cf. *Safina* II, 18 (citant un *Tafsîr* attribué au Ve Imâm).

19. Allusion au verset 33 : 33, qui pour l'herméneutique shî'ite sacralise la famille du Prophète. Faire profession d'Islam, être un *moslim*, ne confère pas encore la qualité de *mo'min*, Vrai fidèle; celle-ci implique dévotion et amour pour les Quatorze Immaculés.

20. *Nafs-e Qodsi-e Kollî : Sacrosancta Anima generalis.*

21. Bien entendu, toutes ces expressions doivent être entendues dans la signification psycho-spirituelle suggérée dès le début de ce texte par des termes tels que les « Cieux de ton être », les « Enfers de ton être », de la même façon que Semnânî, intériorisant la prophétologie, parle des « sept prophètes de ton être ». Voir *En Islam iranien*... tome III, pp. 278-290.

22. Se rappeler la distinction faite au début ici entre les Demeures paradisiaques qui sont telles à titre primitif, et celles qui le sont à titre dérivé. Ces lignes introduisent la description de ces dernières.

23. Ce motif du *puits* est classique en anthropologie gnostique (mandéisme, Sohravardî, Najm Kobrâ).

24. Toute la ferveur shî'ite éclate dans cette dernière page. La parousie de l'Imâm est attendue comme le règne de la liberté spirituelle, l'avènement du Paraclet. Mais cette

eschatologie ne perd jamais conscience que l'occultation de l'Imâm tient à ce que les hommes se sont rendus incapables de le voir, et que la parousie de l'Imâm caché présuppose tout d'abord la désoccultation de leur cœur. Sinon ils ne le reconnaîtraient même pas, et c'est pourquoi l'ésotérisme shî'ite oblige de ne pas parler de lui à quiconque est incapable de le reconnaître.

XI

SHAYKH ABÛ'L-QÂSEM KHÂN EBRÂHÎMÎ (SARKÂR ÂGHÂ)

5[e] successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î
(1896-1969)

La Terre céleste de Hûrqalyâ et la foi shî'ite

Extrait de *Tanzîh ol-Awliyâ*, Kerman, 1367 (1948). 58[e] question, pp. 702-726. L'ouvrage est entièrement en persan[1].

« IL nous incombe de donner ici une brève esquisse de la question de Hûrqalyâ, de la description de cet univers et de sa situation parmi les plans de l'être. Nous voudrions faire cesser toutes difficultés chez ceux de nos frères qui, entraînés à la gnose théosophique, n'ont cependant peut-être pas été assez attentifs sur ce point...

Pour une caractérisation sommaire, voici ce que les affirmations explicites de nos traditions, jointes aux explications données par nos grands shaykhs, m'ont permis d'en comprendre et ce que je suis en mesure d'en exposer, ici à mon tour, de façon très succincte. En gros, le mot réfère au *mundus imaginalis*, le monde des Formes imaginales *('âlam al-mithâl)*, le monde des Figures et Formes autonomes *('âlam al-sowar)*. Bien qu'à rigoureusement parler, ce soient les Cieux de cet univers que nous désignons en propre comme *Hûrqalyâ*, tandis que la Terre en est désignée sous les noms de *Jâbalqâ* et *Jâbarsâ*, il arrive parfois que les philosophes désignent tout l'ensemble de cet univers, avec ses différents plans et degrés, sous le nom de *Hûrqalyâ*.

On le désigne encore comme le « huitième climat », par référence au fait que les philosophes et savants des temps anciens avaient divisé la Terre en sept climats. Parce que l'univers de Hûrqalyâ est au-dessus de tous ces climats et n'est pas compris dans leurs limites visibles, l'appellation de « huitième climat » se comprend d'elle-même. Bien entendu, la division en sept climats, enseignée par les anciens Sages, réfère aussi à un certain nombre

d'autres sources. Elle fut connue des anciens Prophètes, et la source est authentique, puisque dans les traditions de nos saints Imâms nous constatons un usage fréquent de cette terminologie. La mention des sept climats revient à maintes reprises dans les propos du Ier Imâm, Hazrat Amîr. De même en un *hadîth,* le VIe Imâm, Hazrat Ja'far Sâdiq, rappelle expressément que le monde est réparti en sept climats. Personnellement, je dirai que si l'on a désigné Hûrqalyâ comme le « huitième climat » qui se trouve *au-delà* de notre monde, c'est fort juste; mais il ne faut pas oublier qu'il est aussi dans l'invisible de *notre monde* même.

En bref, ce qui ressort aussi bien du Livre de Dieu que des propos rapportés des saints Imâms, c'est que la création divine ne se limite nullement au monde dans lequel nous cheminons et dont nous percevons l'apparence visible. Il y a des mondes multiples. Le premier verset du Livre énonce : « Gloire à Dieu, le seigneur *des mondes* (1 : 1). » Et ailleurs : « Béni soit celui qui fit descendre le Qorân sur son serviteur, afin qu'il soit un prophète pour *les mondes* (25 : 1). » La multitude des univers ne fait donc vraiment aucun doute.

Un autre verset énonce : « À Dieu appartiennent la création et l'Impératif créateur (7 : 52). » Deux choses sont donc à distinguer : un monde de la création qui est l'univers *créaturel,* un monde de l'Impératif qui est l'univers *créatif.* Chacun de ces deux univers, si on les médite en détail, révèle une multitude d'autres univers, mais notre propos ne peut être ici que d'en esquisser les généralités. L'univers créatif, celui de l'Impératif, c'est la Volonté divine primordiale. Le sens de cette thèse est explicité dans les traditions que nous tenons des saints Imâms, sans qu'il nous soit possible, ici encore, d'entrer dans plus de détails. C'est par sa volonté et son Impératif *(KN = Esto!)* que le « seigneur des mondes » a existentialisé l'ensemble des univers et la totalité des êtres. D'où la vraie réalité, les essences de toutes les choses consistent dans la Volonté divine, mais c'est encore un état de généralité et de possibilité, non de détermination concrète et d'individuation. Ces essences des choses sont encore au plan inférieur du « monde de l'Impératif », plan inférieur qui en constitue la Terre, ce qui n'empêche point d'appeler ce lieu « monde de l'Impératif ». Le terme ultime de l'Impératif est désigné comme une *materia prima* qui est passivité pure. Parfois on l'appelle « Terre vierge », et parfois « monde sempiternel »; tantôt on l'appelle « mer du Sâd », tantôt « demeure du Nûn », et tantôt « monde du cœur ». D'autres désignations en existent encore, à chacune desquelles correspond un aspect; il serait trop long de les mentionner ici les unes et les autres; ceux qu'elles intéressent trouveront l'explication de chacune en son lieu.

Donc ce monde sempiternel, monde des essences et de la prime origine des êtres, est à ce niveau; il est en continuité avec l'ensemble du « monde de l'Impératif », et il fait partie lui-même des mondes du Mystère, univers non révélés. Après ce monde, il y a le monde créaturel, pris comme un ensemble. Le monde créaturel comporte également plusieurs plans et degrés. Chaque degré forme dans ses propres limites un univers autonome, et c'est à tous ces plans et degrés, considérés dans leur ensemble, que nous donnons le nom d'« univers créaturel », « monde de la création ».

Le premier de ces univers est le monde de l'Intelligence *(Ennoia)*. Il en est fait mention à maintes reprises dans les traditions, celle-ci par exemple : « La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence. » Cette tradition offre un grand nombre de variantes, que nous nous abstenons de citer ici, par souci de concision [2]. Le monde de l'Intelligence est le monde des « matières consubstantielles », ce qui veut dire que la matière consubstantielle inaliénable de chaque être provient de ce monde de l'Intelligence [3]. Aussi bien est-ce la définition que l'on en trouve dans les traditions de nos Imâms. Il y est dit que l'Intelligence enclôt, *com-préhende* toutes choses, et est la cause de tous les existants. Cette compréhension englobante et cette causativité définissent ce qu'il en est de la « matière consubstantielle » de chaque être. C'est que tous les existants créaturels sont autant de formes et d'attributs de l'Intelligence. Celle-ci a la parfaite compréhension de la totalité de ses propres formes; parce qu'elle les englobe et les enclôt, on peut dire qu'elle en est la matière consubstantielle. Semblablement, l'argile contient, englobe, l'ensemble des vases, des bols et de tous les objets fabriqués dans cette argile. Ce qu'un *hadîth* énonce en disant que le Seigneur produisit l'Intelligence et fixa qu'elle comporterait autant de têtes qu'en comporte l'ensemble des créatures. Quelque créature que tu considères, chaque fois cette créature est une « tête parmi les têtes » de l'Intelligence, c'est-à-dire une forme d'entre ses formes.

On comprend ainsi que l'Intelligence comporte une multitude de formes, et que les créatures sont autant de formes de l'Intelligence. Envisagées ainsi, toutes les créatures de Dieu possèdent l'Intelligence, la connaissance et la conscience. Toutes remplissent une fonction doxologique et liturgique. « Tout ce qu'il y a dans les Cieux et sur la Terre glorifie Dieu » (62 : 1 et 64 : 1). Or, le principe de cette hymnologie et de ce service divin est en l'Intelligence [4], car, ainsi qu'on le dit, « l'Intelligence est ce par quoi s'accomplit le service divin »; ou encore : « l'Intelligence est le plus fidèle des êtres à l'égard de Dieu. » C'est pourquoi, si un être accomplit cette glorification, c'est qu'il y a en lui cette Intelligence remplissant son service divin.

En bref donc, toutes les créatures sont des formes de l'Intelligence; elles sont autant de « têtes » que Dieu a créées pour cette Intelligence. C'est pourquoi toutes ces formes doivent leur stabilité et consistance à l'Intelligence, et sont inséparables d'elle. C'est que la « matière » n'existe pas sans la « forme », ni la forme sans la matière; toutes deux sont produites synchroniquement; aucune des deux ne peut avoir ni avance ni retard sur l'autre; leur existence est synchronique. Cependant chacune comporte respectivement un rang et une position dont il importe de se souvenir. Si nous disons que le rang de la « matière » a la préséance, ou est « en haut », tandis que celui de la « forme » lui est subordonné, ou est « en bas », la raison en est que ce que l'on entend par forme ce sont les « bornages » et « délimitations » de la matière. De ce point de vue, nous dirons en effet que la matière est première tandis que la forme est seconde, puisqu'il faut que la matière *soit,* pour que s'opèrent en elle ces délimitations. Il convient alors d'être attentif à cet « en haut » et à cet « en bas ».

En effet l'on dira que la « demeure » des formes est « en bas », c'est-à-dire au plan inférieur de la demeure de l'Intelligence. Et c'est ce *lieu* que dans la terminologie philosophique nous désignons comme le *monde des Âmes,* ou le monde des substances immatérielles[5]. On l'appelle encore le monde des Formes imaginales, le monde de l'*Aiôn,* et il est contigu au monde de l'Intelligence. Dans la terminologie traditionnelle des saints Imâms, on donne à cette demeure qui est le monde de l'Âme le nom de *Malakût,* tandis que l'on désigne le monde de l'Intelligence comme *Jabarût,* et le monde de l'Impératif créateur comme *Lâhût* (déité).

On désigne encore ce monde comme monde de l'Âme sacrosainte, comme monde dont ont été extraites les âmes des humains. Âme « sacrosainte », parce qu'elle reste inviolée et immunisée à l'égard des impuretés et vicissitudes du monde dans lequel nous sommes présentement. On l'appelle encore monde des raisons séminales[6] et monde des ombrages. Explication a déjà été donnée dans le présent livre de ce monde des raisons séminales où furent créées les âmes des humains. Là même fut envoyé le Prophète pour faire entendre aux âmes son Appel. C'est dans cette demeure que furent échangées, avec toutes et avec chacune des âmes, la question et la réponse, et que fut reçu, de toutes et de chacune, l'engagement de la foi et de la fidélité au pacte initiatique. C'est dans cette demeure que quiconque le voulut devint un croyant, et que quiconque le voulut devint un impie[7]. Enfin, c'est ce même monde que nous appelons monde de la résurrection et du rassemblement, parce que c'est à ce lieu que retournent les humains lors de leur Retour, chacun retournant au lieu d'où il a été créé, non plus haut.

Cette « demeure » est donc l'objet de désignations multiples, les philosophes utilisant pour chaque point de vue le nom correspondant. Les témoignages concernant ces différents plans ou degrés abondent également dans nos traditions, mais ce n'est pas ici le lieu de les exposer. Après tout, les praticiens de la théosophie savent ce que nous voulons dire; quant aux autres, ils ne comprendraient ni un exposé d'ensemble ni un exposé détaillé, ou plutôt un exposé détaillé ne ferait qu'aggraver ici les difficultés du problème.

Donc, ce monde qui est le *monde des Formes imaginales,* on l'appelle monde de l'Âme sacrosainte. Il a dû t'arriver souvent de rencontrer dans les ouvrages des philosophes l'expression d'Âme universelle, Âme du monde. Ce qu'ils veulent dire correspond à ce que nous-mêmes comprenons à la fois comme monde de l'Intelligence et comme monde de l'Âme, car ils envisagent simultanément la « matière » et la « forme ». En disant l'*Âme,* ils réfèrent au rang de la forme; en disant *universelle,* ils réfèrent à la réalité conceptuelle et à l'universalité de l'Intelligence. Que l'on soit bien attentif ici, en sachant que ces développements, on ne les retrouvera pas ailleurs exposés de façon aussi simple. Bien que je ne sois pas professionnellement un « philosophe », du moins suis-je un fils de philosophe, et peut-être les fils de philosophes comprennent-ils mieux que les autres la terminologie de leurs pères.

D'ailleurs tout ce que l'on vient de dire ici l'a été plutôt en manière de parenthèse, car le rang ou demeure des prophètes de Dieu est au-dessus du rang ou demeure des âmes humaines. Ce n'est pas qu'ils appartiennent au monde de l'Intelligence pure, car les nativités de celui-ci sont limitées au nombre de *Quatorze* âmes sacrosaintes[8]. Non, la demeure des prophètes est celle que l'on désigne comme le monde de l'Esprit et comme Esprit du *Malakût.* Ce monde de l'Esprit est un intermonde (un *barzakh*) entre le monde de l'Intelligence et le monde de l'Âme, parce qu'il ne possède ni la substantialité de l'Intelligence, ni la plasticité ni l'individualité de l'Âme. Un *barzakh* est un intermédiaire entre deux mondes. En approfondir ici la notion serait difficile, aussi bien serait-ce superflu. Notre propos se borne à exposer qu'il y a un intermonde, un *barzakh,* entre le monde de l'Intelligence et le monde de l'Âme, parce que telle est la structure qui résulte de la disposition divine, et qu'il est constant en philosophie que l'univers de Dieu ne comporte pas de hiatus. Les mondes sont articulés les uns aux autres; ils forment un ensemble continu. Chaque fois que l'on considère deux univers, il doit y avoir entre eux un *barzakh.* Un verset qorânique énonce : « Il a séparé les deux mers confluentes : entre elles un *barzakh,* elles ne débordent pas l'une sur l'autre (55 : 19-20). »

Ce que nous avons à dire à grands traits du monde de l'Âme, c'est qu'il est le monde des Formes imaginales, lesquelles sont les formes premières du monde de l'Intelligence. Ce sont des formes sacrosaintes, c'est-à-dire préservées des impuretés et souillures de ce monde-ci, et ce sont des formes existant à l'état autonome. Il convient donc bien de parler, en l'envisageant ainsi, du monde des Âmes sacrosaintes, car ces dernières sont absolument pures des accidents et de l'opacité de notre monde, et n'ont aucune connexion avec les matières et formes, opaques et accidentelles, de ce monde-ci. Aussi, par rapport à ce monde nôtre, le désigne-t-on comme « monde supérieur ». Hazrat Amîr, le Ier Imâm, pour décrire ce monde de l'Âme parle de « Formes dépouillées de toute matière, exemptes de tout ce qui n'est qu'en puissance et virtualité pure ». Une variante du même *hadîth* lui fait dire : « Formes transcendant toute matière. » Et les deux leçons comportent un sens également authentique.

Ce que veut dire ce propos, c'est qu'en effet les Formes en question sont des Formes dépouillées de toute matière terrestre, accidentelle et corruptible, ou bien des Formes transcendant cette matière. Il est bien évident qu'en parfait accord avec ce *hadîth,* comme avec le sens explicite des autres traditions que nous tenons des saints Imâms, il faut entendre ici par « matière » la matière corruptible et accidentelle, telle que nous en connaissons l'état dans notre monde terrestre. Ce n'est donc point dire pour autant que ces Âmes soient des « formes sans matière », puisqu'il est exclu qu'une Forme puisse exister sans une matière. Matière et forme sont les deux facteurs constitutifs de la substantialité de chaque être et de chaque chose; elles sont indissociables l'une de l'autre. Que l'une des deux vienne à manquer, et c'est la chose même qui cesse d'exister, devient un pur non-être. Ce que vise le terme de « matière » figurant dans le *hadîth* ci-dessus, ce sont donc les matières accidentelles, soumises aux conditions du temps et du devenir. Et ce que se propose ce même *hadîth,* c'est d'affirmer que les Âmes sacrosaintes ne doivent en rien leur origine à ces manières accidentelles, terrestres et corruptibles, et qu'elles ont leur existence autonome en elles-mêmes.

C'est donc bien à tort que le philosophe et théosophe Mollâ Sadrâ (Sadroddîn Shîrâzî) pense que les âmes humaines puissent commencer, à l'origine, avec ces matières corporelles soumises aux conditions du temps et du devenir. Son système envisage une série de transformations : c'est le minéral lui-même qui devient un végétal; à son tour le végétal passe à l'état animal; l'animal enfin devient l'être humain. Ce système va à l'encontre de l'enseignement du Livre de Dieu et des traditions de nos Imâms[8a]. Il en faut dire tout autant de ces théologiens superficiels de la lettre

qui sont incapables de se représenter dans le mot *homme* autre chose qu'une expression désignant les corps matériels composés des éléments physiques. Ils prétendent que ce sont ces mêmes corps accidentels et corruptibles, denses et opaques, qui « retournent » en l'autre monde, sous prétexte que le *Retour* doit s'entendre d'une « résurrection corporelle ».

Ils commettent une lourde erreur, en oubliant simplement que la réalité de ce qui fait un corps, la corporéité, n'est point limitée à celle des corps accidentels et corruptibles de notre monde terrestre. Ce que donnent à entendre le Livre de Dieu et les prophètes, c'est l'existence de corps humains primordiaux ou archétypes. Leur *origine,* ces corps la tiennent de leur monde propre, lequel est le monde de l'Âme; quant à leur *matière,* elle provient du monde de l'Intelligence. Hazrat Amîr, le Ier Imâm, dans le *hadîth* qui rapporte son entretien avec Komayl sur la condition des âmes humaines, déclare que « la *matière* de ces Âmes consiste dans les *énergies* qu'elles reçoivent de l'Intelligence, et qui se *substantialisent* en elles ». Dans le même *hadîth* il déclare encore que l'âme humaine ne doit nullement son origine aux corps physiques visibles. Elle n'est ni le « suc » ni l'élément subtil du corps de chair. Elle n'est comparable ni au parfum qu'exhale une fleur, ni à l'essence que l'on extrait d'une rose. Loin de là! ces âmes sont des Formes subsistant indépendamment de toute matière physique corruptible, et existant à l'état autonome dans leur monde propre.

Quant à la manière dont les âmes font leur entrée en ce monde, il faut la comparer avec la manière dont l'image de la personne humaine fait son entrée, son apparition, dans le miroir qui la réfléchit, ou encore avec la lumière du soleil qui, du haut du ciel, tombe sur ce miroir ou bien à la surface d'une eau tranquille. Ni la matière ni la forme de cette image que tu vois dans le miroir ne proviennent de la substance minérale de celui-ci. Non, cette image possède séparément en elle-même sa propre matière et sa propre forme, et celles-ci, pas plus qu'elles ne proviennent de la substance minérale du miroir, n'en font partie à un titre quelconque, car elles n'ont avec cette dernière ni mélange ni interférence. Cette Image a son existence autonome; elle fut créée à part. Si le miroir est là, l'image s'y projette et s'y « mire ». S'il n'est pas là, elle n'en continue pas moins d'exister en elle-même et pour elle-même; elle subsiste dans son monde propre, avec sa propre matière et sa propre forme. On dira sans doute qu'elle est « partie de ce monde ». Mais dire qu'elle est morte « à » et « pour » ce monde-ci, ce n'est nullement dire qu'elle soit morte « à » et « pour » son propre monde. Tout au contraire! là même elle est vivante et dans la proximité divine qui assure sa subsistance.

C'est dans ce monde-ci que le phénomène de la mort s'est produit, non point dans le monde au-delà.

Certes, *post mortem,* cette individualité n'a plus de forme épiphanique *(mazhar)* en ce monde-ci, à moins que Dieu ne veuille qu'elle n'ait à deux reprises une forme épiphanique en ce monde, y soit à deux reprises vivante et visible. C'est un cas possible dont l'occurrence s'est présentée : tels sont les récits de résurrections des morts opérées par Jésus, ou la résurrection du prophète Ozayr (Esdras) mentionnée dans le Qorân (9 : 30), les traditions concernant la résurrection de Sem, fils de Noé, d'autres encore imputées à l'intercession des saints Imâms.

Tels sont en bref les thèmes qui seraient à développer pour traiter complètement de la question envisagée ici. Notre propos cependant ne peut que se limiter à souligner certains traits de la cosmologie embrassant l'ensemble de ces univers, afin de disposer d'une introduction qui nous amène à comprendre *où* se trouve le monde de HÛRQALYÂ.

Pour récapituler nous dirons : 1° Le premier des univers est le monde de l'Impératif créateur, qui est le monde sempiternel et le monde des pures essences. 2° Ensuite il y a le monde de l'Intelligence, qui est la Demeure des « matières consubstantielles » imparties respectivement à l'être de chacun des êtres. 3° Ensuite le monde de l'Esprit qui est l'intermonde, le *barzakh,* entre le monde de l'Intelligence et le monde de l'Âme. 4° Ce même monde de l'Âme, qui est le monde des Formes imaginales des êtres. 5° Enfin, après le monde de l'Âme, notre monde qui est le monde temporel, sensible et visible. C'est ce même monde dans lequel nous sommes, vous et moi, présentement, qui est le plan d'aboutissement final de tous les univers. Les Formes supérieures éternelles, celles du monde de l'Âme, ont abouti à ce lieu; elles y ont été cachées dans la terrienne poussière de ce monde, bien que virtuellement elles en soient déjà parties. Car ce monde-ci est la tombe des univers supérieurs. Tous les êtres qui peuplent ces autres univers ont été ensevelis ici dans la Terre. Il leur faut, selon l'ordre du Seigneur des mondes, secouer la tête hors de cette poussière, et émerger délivrés de leur tombe; il incombe à chacun de réussir son Exode, de retrouver sa Demeure, de retourner *chez soi.*

Notre propos n'est de commenter ici l'état de ce monde que dans la mesure où pour caractériser ce monde soumis au temps, nous en disons ce que voici. Ce monde est le lieu où les Âmes et les Formes supérieures éternelles entrent dans la dépendance de ces matières corporelles, accidentelles et périssables, et dès lors se trouvent rapportées à elles et liées avec elles. Cependant, ces matières temporelles de notre monde n'en restent pas moins, dans

leur totalité, un accident par rapport à ces Formes éternelles. La relation et la connexion qu'elles manifestent avec ces Formes ne sont pas durables mais momentanées. À n'importe quel moment il se peut qu'elles se dissocient et se séparent les unes des autres. Ces Formes retournent à leur propre monde éternel, tandis que ces matières corporelles restent dans leur monde à elles. C'est pourquoi, bien que l'Âme soit la première chose que Dieu créa, toute âme qui vient en ce monde doit finalement mourir, c'est-à-dire être dissociée et séparée de ces matières accidentelles qui lui sont étrangères. Le Seigneur des mondes le déclare : « Toute âme goûtera la mort (3 : 182) », « tu mourras et ils mourront (29 : 31) ». Chaque forme reste pendant une durée déterminée « à la surface » de cette matière accidentelle. C'est cette durée que l'on appelle le *temps,* la limite de cette Forme. Les nuits et les jours, les heures et les minutes, sont simplement des moyens pour déterminer la *mesure* du temps; mais ces mesures ne sont pas le *temps* lui-même. En soi, le temps c'est la limite de persistance de la Forme éternelle « à la surface » de la matière accidentelle de ce monde [9].

Si l'on a bien compris cette question, je puis maintenant chercher à expliquer la manière dont ces Formes éternelles appartenant au monde de l'Âme viennent « à la surface » de ces matières accidentelles du monde périssable. Elles y « viennent » de la même manière que la lumière du soleil « vient » sur cette Terre ou « dans » les miroirs, ou de la même manière que le reflet d'un homme, sa silhouette et son image, « entrent », viennent, « dans » ces miroirs. En fait, en elles-mêmes, ces Formes éternelles ne « descendent » jamais, à aucun moment, de leur propre monde, pas plus que l'homme n'entre lui-même dans le miroir où apparaît son image, pas plus que la masse astrale du soleil ne descend du ciel sur la Terre. C'est pourquoi elle-même, l'âme humaine éternelle qui fut créée dans le monde des raisons séminales et avec qui, dans son monde à elle, le Seigneur des mondes échangea question et réponse, quand l'être humain investi du verbe proféra sa profession de foi au Seigneur des mondes et que l'âme fut ainsi promue comme « âme parlante », — cette âme, dis-je, ne vient pas elle-même, « en personne » et « matériellement », dans ce monde des matières accidentelles et temporelles. Ce qui « vient en ce monde », c'est sa silhouette, son image, son ombre projetée, comme te l'ont suggéré les comparaisons déjà données ci-dessus. La disposition divine est constante dans tous les cas. Le visible, l'extérieur, l'exotérique, est le frontispice de l'invisible, de l'intérieur, de l'ésotérique, et dans toute la création divine il n'y a pas d'écart à cette règle [10].

Pour peu que l'on se rende attentif aux implications du thème, notre propos se fera mieux comprendre. Que nous parlions de

reflet, de silhouette, d'image ou d'ombre — et tous ces termes techniques, nous les relevons soit dans le Livre de Dieu, soit dans les traditions de nos Imâms — ou bien que nous parlions de lumière, ce que nous entendons toujours sous ces termes, c'est une opération de l'âme humaine. Chaque essence, chaque substance, comporte un mode d'opération qui lui est propre; bien entendu aussi, cette essence, cette substance, comportent une certaine perfection et une certaine qualification. C'est qu'en effet chaque chose est créée par une volonté divine; elle *est* cette volonté. Or la volonté divine comporte perfection; aussi toutes ces volontés que *sont* les choses créées, postulent-elles la perfection.

Or, la perfection de chaque chose, c'est de se dépasser soi-même, déborder de soi-même, se « transgresser » soi-même, pour se propager, pénétrer dans d'autres lieux, de même que l'embrasement de la lampe est la surabondance de son être et de sa perfection. Sa perfection, c'est sa lumière; cette lumière, c'est l'acte opéré par son embrasement, car l'embrasement est générateur de lumière. Chaque chose comporte donc un certain mode de perfection et d'opération. Finalement sa faiblesse et son intensité en perfection dépendent, pour chaque chose, de sa plus ou moins grande proximité de l'Être divin qui est le principe et foyer de toutes les perfections. Plus elle en est proche, plus grande est sa perfection et plus puissante sa capacité de pénétrer, de se propager et de se diffuser dans le reste des choses. Plus elle est éloignée de ce foyer et des suprêmes Archétypes, plus sa perfection diminue, plus son opération s'affaiblit, et plus diminue avec elle sa capacité de pénétrer, de se propager, de se diffuser, d'agir une activité quelconque.

Les philosophes comprendront sans difficulté notre pensée. Mais peut-être n'est-il pas inutile qu'à l'intention des débutants nous l'illustrions encore par une comparaison. Prenons, par exemple, le Feu invisible; c'est une substance éternelle, une Forme d'entre les Formes supérieures. Au moment même où il arrive à la surface de la matière temporelle et où, devenue sa partenaire, cette masse fumeuse s'embrase, voici que se manifeste la modalité caractéristique du Feu. Car il « transgresse » aussitôt les limites de cette matière accidentelle et fumeuse; il commence à se propager et à se répandre jusque-là où il a la force d'agir et de se répandre. Et de quelque feu qu'il s'agisse, quelle que soit la matière qui l'alimente — huile végétale, naphte, broussailles — quelle que soit la matière d'où transparaisse son éclat, que ce soit du métal ou une matière astrale, comme pour la lune et les astres, ou bien la matière incandescente solaire, chaque fois il répand une lumière proportionnée au rang et degré de ces « matières ». Mais lui-même ne reste pas immobile au lieu où il « a pris »; il en déborde,

le « transgresse », pour communiquer à d'autres sa perfection et son activité. Telle est la modalité propre du Feu qui est l'une des Formes éternelles.

Cependant, il est certaines des Formes éternelles qui ne possèdent pas ce degré de perfection et de vertu opérante, par exemple la couleur noire, ou blanche, ou rouge, ou quelque autre couleur. Car toutes ces couleurs sont des Formes éternelles; elles « descendent » des « Trésors » secrets des univers supérieurs; ces couleurs ne sont pas de la matière temporelle; ce sont des Formes qui se manifestent, s'épiphanisent à la surface de cette matière temporelle. Cependant, après qu'elles se sont ainsi manifestées à la surface de la matière, elles restent fixées, immobiles au même point; elles ne se propagent, ni ne pénètrent, ni ne se font sentir plus avant, parce qu'en elles-mêmes elles sont faibles et déficientes. Telle couleur propre à telle matière n'échappe pas aux limites de celle-ci, ne « transgresse » pas cette matière, à moins que quelque perfecteur venant parachever cette Forme, celle-ci n'apparaisse alors douée de force expansive. Il se peut, par exemple, qu'une lumière vienne frapper telle ou telle couleur donnée, par exemple un verre de couleur rouge, et relève la rougeur de ce verre; qu'on le déplace, il emporte cette couleur avec lui. La chose est possible, certes, mais ce n'est pas à dire que la couleur rouge, elle, se soit propagée et communiquée d'un point à un autre; elle ne laisse pas d'être fixée à la même surface de cette matière rouge.

Les exemples qui viennent d'être allégués peuvent dans une certaine mesure éclairer le thème qui nous préoccupe ici. Dans l'ensemble des Formes éternelles appartenant au *Malakût,* il y a l'âme humaine, laquelle est au rang des plus magnifiques, sublimes et parfaites d'entre les Formes éternelles; elle est l'attestation de l'Être divin s'attestant aux autres Formes qui sont imparfaites et inférieures à son rang à elle. Comme l'a dit Hazrat Amîr, le Ier Imâm, la Forme humaine est le plus magnifique garant de Dieu pour ses créatures. Elle est l'attestation de l'Être divin, parce qu'elle est la plénitude qui procède de lui, et elle est la perfectrice des autres Formes; elle détient le maximum d'activité opérée et d'activité opérante ainsi que la perfection; et elle est le siège d'énergies multiples.

Bref, le thème ici en question, c'est que les Âmes et les Formes éternelles sont investies, chacune dans sa limite propre, d'une certaine perfection et d'une certaine vertu opérative. Ainsi l'Âme divine, l'Âme totale et éternelle, est investie d'une vertu opérative absolue et universelle, car toutes les opérations produites par les âmes individuelles éternelles sont un effet de cette opération de

l'Âme divine. Et cette opération absolue, c'est cela que, dans la terminologie théosophique, on désigne comme *un monde* : un monde qui à la fois se situe au-dessus de notre monde aux matières temporelles et accidentelles, et au-dessous du monde de l'Âme sacrosainte. Ou mieux dit, c'est un *barzakh,* c'est-à-dire un intervalle ou intermédiaire entre ces deux univers, un *entre-deux,* une réalité médiane entre deux réalités : un *intermonde.* Ce n'est pas un monde autonome, puisqu'il n'est pas substantiel, mais subsiste par l'Âme sacrosainte, pas plus que l'activité de la personne de Zayd ne subsiste comme une chose en soi, mais subsiste par la personne de Zayd, ou que la lumière de la lampe subsiste non pas comme indépendante en soi, mais par la lampe elle-même.

C'est donc un monde qui ne peut être considéré comme étant de notre univers matériel, parce qu'il montre à l'égard des matières accidentelles de celui-ci une indépendance, un droit d'origine et un mode de subsistance qui lui sont propres et qui ne dérivent pas de cet univers matériel. Tout au plus les matières de notre monde remplissent-elles par rapport à lui la fonction d'un véhicule, de formes apparitionnelles et de lieux d'épiphanie. Quant à lui, il a sa propre existence permanente, au-dessus de toutes ces réalités matérielles. Il en va de même que pour le reflet manifesté dans un miroir; cette image est autre que le miroir, elle est distincte de la matière et de la forme de ce miroir. Si le miroir est là, elle y apparaît; s'il n'est pas là, ta silhouette et ton image n'en continuent pas moins de subsister par ta personne, sans avoir rien à faire avec le miroir. Il en va exactement de même pour le monde du *barzakh,* pour *l'intermonde.* C'est un monde qui a sa propre existence en lui-même; si les matières temporelles et accidentelles de notre monde sont là, le reflet de son image y fait son apparition; si elles ne sont pas là, il permane en son propre « lieu » et continue de subsister par l'Âme. Simplement il cesse d'avoir une forme d'apparition dans le monde matériel terrestre. Bref, il y a le monde du *barzakh,* un monde existant et permanent; il est dans l'invisible, le suprasensible de ce monde-ci; il est en correspondance avec ce monde, car aussi bien tous les univers dans leur ensemble *symbolisent* les uns *avec* les autres.

Dans ce *barzakh,* cet *intermonde,* il y a, à l'état parfaitement concret, des Cieux et des Terres, des Éléments, des continents, des mers, des règnes naturels, des humains, des animaux, des plantes, des minéraux, tous correspondant à ceux que nous voyons dans notre monde terrestre. Il faut se guider sur ceci : si nous voyons ces êtres et ces choses dans notre monde, c'est aussi bien parce que tout ce que nous voyons ici est « descendu » de cet autre univers. Dieu le dit dans son Livre : « Il n'est point de choses dont les

Trésors n'existent chez nous, et nous ne les faisons descendre que suivant une proportion déterminée (15 : 21). » Ces *Trésors* divins, ce sont précisément les univers supérieurs dont nous traitons ici.

Le premier de ces Trésors, c'est précisément le monde de l'Impératif divin, celui qui met éternellement l'être à l'impératif : « Sois, et il est (2 : 111). » Et tout être procède de cet Impératif existentiateur. Le second Trésor est le monde de l'Intelligence qui est le monde de la *materia consubstantialis,* car fut tout d'abord créée la *materia prima* des êtres et des choses, et ensuite leur forme[11]. Le troisième Trésor est le monde de l'Âme, lieu où se « situent » les Formes imaginales des êtres et des choses. Il a déjà été expliqué comment l'illumination de l'Âme absolue, l'Âme totale, se lève sur le monde, et comment par cette illumination aurorale est existentié le monde temporel. Précisément cette *aurora consurgens (ishrâq)* et vertu opérante de l'Âme, c'est elle, si on la considère à part et séparément de l'âme, qui constitue le monde du *barzakh,* l'*intermonde.* Il arrive en effet que nous désignions parfois celui-ci également comme le monde de l'Âme, à cause de la parfaite ressemblance qui le caractérise par rapport au monde de l'*Ævum.* Finalement, nous le désignons comme « Âme en projection », ce qui veut dire qu'il est l'image projetée du monde de l'Âme et l'activité opérée par elle. Il l'imite en effet avec une telle perfection qu'on lui en a donné jusqu'au nom, et que l'on désigne ce monde même comme l' « Âme en projection ». Tout ce que l'Être divin a constitué dans l'Âme éternelle, l'ombre, l'image et l'apparition en existent dans le monde du *barzakh,* sans autre différence que celle tenant au fait que le *barzakh* est dépourvu d'indépendance et d'autonomie : le *barzakh,* l'*intermonde,* ne subsiste que par l'Âme du monde, l'Âme célestielle éternelle.

On comprend donc que ce *barzakh,* cet *intermonde,* est bien existant; toutes choses y existent synchroniquement; il constitue au-delà et au-dessus de notre monde terrestre, dans l'invisible et le suprasensible de celui-ci, un *outremonde.* Dans la mesure où il arrive à des Formes d'outre-monde *(sowar-e barzakhî)* – lesquelles dans la réalité constitutive de leur essence sont des Formes éternelles – de se manifester à la surface des matières accidentelles de notre monde, vous et moi nous pouvons les voir. Mais toutes celles de ces Formes éternelles qui ne font pas d'apparition à la surface de ces matières, restent invisibles et cachées à vos yeux et aux miens. Il est possible, certes, qu'en dehors de vous et de moi, il y ait quelqu'un dont les yeux soient ouverts et qui, ayant meilleure vue que nous-mêmes, voie les Formes de cet autre monde. C'est qu'aucune nécessité n'impose que perpétuellement et à tous

les instants les Formes d'outremonde aient une manifestation et apparition à la surface des matières corporelles accidentelles. Plus encore, il arrive que leur miroir accidentel vienne à être brisé; cependant la réalité des personnes et des images n'en continue pas moins de subsister en leur propre matière et en leur forme d'outre monde, sans que leur réalité soit liée à celle des miroirs temporels et temporaires. De même, si votre photographie est mise en pièces, l'image que portait le papier s'évanouit, mais tant que vous êtes vivant, votre image est là partout où vous êtes, sans dépendre de ce papier en particulier. Aucune des formes de cet autre monde n'est effacée des feuillets de l'être, tant que permane la durée éternelle, l'*Ævum,* du monde du *barzakh.* Il est possible que vous et moi n'ayons point l' « œil d'outremonde » *(chashm-e barzakhî)* qui permettrait de les voir; mais ce n'est nullement là un indice ni une preuve de leur non-existence.

C'est ainsi, par exemple, qu'il arriva à Hazrat Amîr, le Ier Imâm, de stationner en *Wâdî al-Salâm* et de s'entretenir quelque temps avec certaines personnes. « Avec qui vous entreteniez-vous donc? lui demanda-t-on. — Mais avec un groupe d'Esprits d'entre les adeptes fidèles, répondit-il. » Aussi bien voyons-nous avec quelle fréquence dans nos récits traditionnels *(akhbâr)* cette question est posée : « Où sont les Esprits des croyants fidèles *post mortem?* » Et la même réponse revient toujours : « Dans des corps qui sont à l'image de leurs corps matériels. » Ils existent; ils ne sont point dissous; tout au plus ne les voyons-nous pas. Ainsi existent les génies et les Anges; ils vont à travers notre monde, tout en appartenant à cet autre univers. Vous et moi, nous ne les voyons pas; mais leur existence est dûment attestée par le texte du Qorân. Ils sont par droit d'origine les habitants de ce monde du *barzakh,* cet autre monde que nous désignons comme le *mundus imaginalis,* monde des Formes imaginales. Ils vont à travers notre monde, sans que nous les voyions de nos yeux de chair, mais le Prophète et l'Imâm qui, eux, les voyaient et sont des informateurs sûrs et véridiques, nous notifient leur existence. L'Ange Gabriel « descendit » successivement auprès de tous les prophètes. Le prophète de l'Islam le signale comme se montrant à lui tantôt sous la forme du bel adolescent Dahyâ al-Kalbî, tantôt sous une autre forme. Il en faudrait dire autant de l'existence des génies dont certains témoignages nous rapportent qu'à maintes reprises ils se sont montrés à certaines personnes ou leur ont fait entendre leur voix. Si l'on s'intéresse à cette question, que l'on se réfère au livre *Madînat al-ma'âjiz.*

De même, sur la foi des déclarations divines et celles du Prophète et des informateurs véridiques, nous affirmons que, dans cet autre univers, le monde des Formes imaginales, il existe des

animaux, des plantes, des Éléments, mers, continents, cités, voire paradis et enfer. Les « deux jardins couverts de verdure » auxquels fait allusion le texte qorânique (55 : 64) sont situés précisément dans ce *mundus imaginalis,* non pas encore dans le monde du *Futurum resurrectionis.* Là même dans ce monde des Formes imaginales se trouve le paradis où fut créé Adam, et dont Dieu le fit sortir pour le missionner en ce monde-ci. Ce n'est pas encore le Paradis primordial de la Résurrection future; car de celui-ci personne ne peut « être mis dehors », et les croyants fidèles y seront *in aeternum.*

Entrer dans les détails demanderait de nombreuses pages, et ce n'est pas ici le lieu. Notre propos se limite à traiter de quelques-uns des degrés ou plans de ce monde du *barzakh* ou monde des Formes imaginales. Il arrive à Shaykh Ahmad Ahsâ'î et à l'auteur du « Directoire spirituel[12] » de parler du monde de HÛRQALYÂ pour rappeler aux hommes la nécessité de l'élévation spirituelle; il leur faut, leur disent-ils, s'élever jusqu'à ce monde, car c'est là qu'ils peuvent contempler la lumière de leur Imâm, là seulement qu'ils comprennent comment agit suprêmement et se manifeste leur Imâm ; bref, c'est là qu'ils découvrent la haute Connaissance. Lorsqu'ils parlent ainsi du monde de HÛRQALYÂ, ce que nos shaykhs ont en vue, c'est bien ce même univers dont nous traitons ici, et dont tant de nos récits traditionnels, par exemple le *hadîth* de Mofazzal et autres, nous apprennent les manifestations et les modalités, en nous montrant comment les humains y seront rassemblés avec les génies et les Anges, les voyant et s'entretenant avec eux.

Quant au mot HÛRQALYÂ, quelle qu'en puisse être l'étymologie, il désigne cet *outremonde* dont précisément nous avons décrit certaines propriétés au cours des développements du présent livre. Pour plus de précision, disons que la Terre de HÛRQALYÂ est située au plan inférieur du *mundus imaginalis*[13], limitrophe de notre monde terrestre et du monde des réalités matérielles. Il nous reste à mentionner certains des versets qorâniques et des récits traditionnels concernant les modalités propres de cet univers, car, on le sait, nos shaykhs n'énoncent rien de leur propre autorité.

Dans la sourate de la *Caverne* (18 : 82 ss.) il est dit : « Ils t'interrogeront sur Alexandre... Il marcha jusqu'à ce qu'il ait atteint le couchant du Soleil; et il le vit déclinant dans une eau bourbeuse, auprès de laquelle il trouva établi un peuple. Nous lui dîmes : ô Alexandre! les châtieras-tu ou les traiteras-tu avec bonté? — Et il marcha jusqu'à ce qu'il ait atteint le levant du Soleil; et il le vit se lever sur un peuple auquel Nous n'avions donné aucun voile pour s'en protéger... Et il marcha jusqu'à ce qu'il parvînt entre les

deux digues, devant lesquelles il trouva un peuple qui comprenait à peine une parole. Ils lui dirent : ô Alexandre! voici que Gog et Magog mettent la corruption sur la Terre, etc. »

Il y aurait à mentionner ici de nombreux récits traditionnels en commentaire de ces versets et de quelques autres; traditions qui décrivent allusivement ces univers, les peuples qui les habitent, les religions qui y sont vivantes, comment vivent ces peuples, quels services divins ils pratiquent, quelles sont leurs connaissances, quelles sont leurs croyances, quel est le degré de leur fidélité et dévotion envers les Imâms Immaculés qui sont pour eux les garants de Dieu, comme ils le sont pour l'ensemble des univers[14]; comment enfin la plupart d'entre eux sont des compagnons et auxiliaires de l'*Imâm caché* qui opérera avec leur aide, et accomplira la consommation finale du monde terrestre[15]. Il faudrait en outre mentionner leur nourriture et leur breuvage, décrire les usages et cérémonials de courtoisie qu'ils observent entre eux, la vénération qu'ils témoignent à leurs Sages, citer certaines descriptions de leurs villes avec leurs édifices, leurs maisons et leurs châteaux[16].

Aussi bien possédons-nous des traditions qui nous renseignent sur la topographie de cet univers, ses continents, ses mers et ses montagnes, les édifices permanents, les tentes que l'on y dresse, les peuples qui l'habitent. Telles sont les traditions que nous devons à Salmân Pârsî, Abû Dharr, Jâbir et quelques autres compagnons de Hazrat Amîr, le Ier Imâm; elles ont motivé déjà de longs commentaires. Elles nous apprennent encore que ces peuples ne reconnaissent point pour eux-mêmes d'autre attestation divine que les Imâms Immaculés et rejettent avec exécration tel et tel prétendant abusif. Certes, si nous voulions extraire des *Tafsîr* qorâniques et des recueils de traditions toutes ces informations pour les réunir en un *Corpus,* nous aurions à écrire un énorme volume. Mais grâce à Dieu! il s'agit ici d'un thème qui n'est pas l'objet de dénégation chez les savants d'entre les *Moslimûn;* on ne récuse pas les traditions ni les versets du Livre; on s'applique à en comprendre le sens. Certes, ces informations traditionnelles comportent des obscurités et des difficultés dont la science est gardée en trésor chez ceux qui sont les hommes de *cette* science. Point n'est besoin que nous connaissions la totalité des détails, mais il importe que nous donnions notre assentiment, extérieur et intérieur, à ce qu'ils en ont dit. Nous citerons deux ou trois de ces *hadîth.*

Dans le *Kitâb al-Mobîn,* d'après le *Bihâr al-Anwâr*[17], on lit ce *hadîth* qui nous vient du Ier Imâm, 'Alî ibn Abî-Tâlib, par l'intermédiaire de Hazrat Abû 'Abdallah (Ja'far Sâdiq, le VIe Imâm), de l'auguste père de celui-ci (Mohammad Bâqir, le Ve Imâm) et de 'Alî ibn al-Hosayn (le IVe Imâm) : « Le Seigneur possède une cité

au-delà de l'Occident que l'on appelle JÂBALQÂ. En cette cité de JÂBALQÂ vivent soixante-dix mille peuples. Il n'en est aucun parmi eux qui ne symbolise avec quelque communauté d'ici-bas. Ils n'ont pas failli un instant à leur pacte envers Dieu. Quoi qu'ils fassent, quoi qu'ils disent, ils ne manquent jamais d'exécrer les premiers usurpateurs, de se désolidariser d'eux, et d'affirmer leur dévotion d'amour passionné pour les membres de la Famille *(ahl-e bayt)* de l'envoyé de Dieu. »

Du IIe Imâm, Hazrat Hasan ibn 'Alî, on rapporte ce propos : « Dieu possède deux cités, l'une à l'Orient, l'autre à l'Occident, au sommet desquelles se dresse une forteresse de fer. Tout autour de chacune de ces villes est une enceinte comportant un million de portes d'or. On y parle soixante-dix millions de langues, chacune différente de l'autre. Ces langues, je les connais toutes, comme je connais ce qui est à l'intérieur de ces deux cités et tout ce qui est compris dans leur intervalle. Elles ne reconnaissent pas d'autre garant de Dieu que mon frère Hosayn et moi-même [18]. »

Enfin je voudrais mentionner le *hadîth* que mon propre maître [19] rapporte dans son opuscule en réponse à Mîrzâ Sâdiq Khân Pirnia, et qui décrit bon nombre des caractéristiques de cet univers et des cités qu'il renferme. Bien que ce *hadîth* présente quelque longueur, je tiens à le citer ici précisément à cause de ses descriptions développées concernant ces univers, car il peut y avoir là quelque enseignement utile pour nos frères.

« De Mohammad ibn Moslim [20] il est rapporté ceci : J'interrogeai, dit-il, Abû 'Abdallah (c'est-à-dire le VIe Imâm, Ja'far Sâdiq) sur le legs de la haute connaissance. Quelle en est la somme? Est-ce la compréhension globale de tout ce qui ressortit à cette connaissance, ou bien est-ce l'exégèse explicitant le détail de chacune des choses dont nous nous entretenons? Il me dit : En vérité, Dieu possède deux cités, l'une à l'Orient, l'autre à l'Occident. Elles sont peuplées d'habitants qui ne connaissent pas Iblis (Satan); ils ne savent même pas qu'il a été créé. À chaque instant Nous [21] les rencontrons; alors ils nous demandent ce dont ils ont besoin. Ils nous interrogent, par exemple, sur la manière de prier; alors nous les y initions. Ils nous interrogent sur celui d'entre nous qui sera le Résurrecteur (le *Qâ'im,* l'Imâm caché) nous demandant quand se produira son épiphanie. Il y a chez eux dévotion ardente et assiduité passionnée. L'enceinte de leurs cités est percée de portes; d'un battant à l'autre de chaque porte il y a une distance de cent parasanges *(farsakh).* Ils célèbrent des liturgies et des cultes de magnificence, leur invocation et leur effort spirituel sont si intenses que, si vous les voyiez, vous n'auriez plus que piètre estime pour votre propre comportement. Il en est parmi eux qui prient un mois durant, sans relever la tête de leur prosternation. L'hym-

nologie est leur nourriture; leur vêtement est jeunesse verdoyante; leur visage a l'éclat de la lumière matinale. Lorsqu'ils voient l'un de Nous, ils l'abordent par un baiser; ils se groupent autour de lui, prélèvent la terre gardant l'empreinte de ses pas pour en faire comme une relique. Quand ils célèbrent la Prière, le faux-bourdon de leur psalmodie domine le grondement du vent le plus impétueux. Parmi eux, il est tout un groupe qui n'a pas déposé les armes depuis qu'ils sont dans l'attente de celui d'entre Nous qui sera le Résurrecteur (le *Qâ'im*), et ils demandent à Dieu de Le leur manifester; parmi eux il en est un dont l'âge est de mille ans.

« Lorsque tu les vois, tu ne découvres en eux que douceur, modestie et recherche de ce qui les rapproche de Dieu. Dès que Nous ne sommes pas auprès d'eux, ils craignent que ce ne soit par irritation. Ils donnent tous leurs soins attentifs aux instants où nous venons près d'eux; jamais ils ne montrent la moindre fatigue ni la moindre tiédeur. Ils lisent le Livre de Dieu, comme nous les avons initiés à le lire, et en vérité il y a dans la doctrine à laquelle nous les initions certaines choses qui, si elles étaient dévoilées aux gens d'ici (c'est-à-dire aux exotéristes et littéralistes non-shî'ites), seraient condamnées et rejetées par ces derniers comme autant d'impiétés[22]. Ils nous interrogent sur toutes les difficultés que leur présente le Qorân, lorsqu'ils ne les comprennent pas. Alors, dès que Nous les leur avons fait comprendre, leur cœur se dilate à cause de ce qu'ils ont appris de Nous. Ils demandent à Dieu pour Nous perpétuité de la durée, et que jamais ne vienne l'instant où ils ne Nous trouveraient plus. Ils savent qu'immense est la grâce que Dieu leur a faite par l'enseignement auquel Nous les avons initiés.

« C'est à eux qu'il incombe de se dresser en compagnie de l'Imâm, au jour de la Parousie, pour prendre la tête des chevaliers en armes. Ils demandent à Dieu de les mettre au nombre de ceux qui livrent le combat pour sa Religion en Vérité. Il y a parmi eux des hommes mûrs, et il y a de jeunes garçons. Lorsque l'un de ceux-ci rencontre son aîné, il s'assoit modestement devant lui et attend pour se lever qu'on lui en fasse signe. Ils ont une Voie qu'ils connaissent mieux que personne pour rejoindre le lieu correspondant à l'intention de l'Imâm. Lorsque l'Imâm leur donne un ordre, ils s'y emploient sans relâche, jusqu'à ce que l'Imâm lui-même leur donne l'ordre d'autre chose. S'ils faisaient une incursion sur l'espace compris entre l'Orient et l'Occident, les créatures en seraient anéanties en une heure. Ils sont invulnérables : le feu ne pénètre pas en eux. Ils ont des glaives forgés dans un autre fer que le fer matériel de notre monde[23]. Si l'un d'eux frappait de son glaive une de nos montagnes, il la transpercerait et la ferait voler en éclats[24]. C'est avec des compagnons armés

d'un tel glaive que l'Imâm affronte Inde et Daylam, Kurdes et Byzantins, Berbères et Persans, et tout ce qui est compris entre Jâbalqâ et Jâbarsâ, les deux villes situées à l'extrême-orient et à l'extrême-occident. Mais ils n'affrontent les gens d'une religion que pour les appeler à Dieu, au vrai Islam, au *tawhîd,* à la reconnaissance du message *prophétique* de Mohammad et de la fonction *initiatique* des membres de sa Maison. Ceux qui répondent à l'appel sont sains et saufs, et reçoivent l'un d'entre eux comme prince. Ceux qui rejettent l'appel sont laissés pour morts, de sorte qu'entre Jâbalqâ et Jâbarsâ, et sous toute la montagne de Qâf, il ne reste personne qui ne soit un vrai et pur croyant. »

Il existe de si nombreux *hadîth* du même genre qu'il nous faut renoncer à les produire ici en détail. En citant ceux qui précèdent, notre propos se limitait à illustrer cette thèse : au-dessus de ce monde qui tombe sous nos sens et au-dessous du monde de l'Âme sacrosainte, il existe des univers que dans la terminologie traditionnelle de nos Imâms on désigne, en les considérant comme un ensemble, sous le nom de monde du *Barzakh* et monde du Retour. Au plan inférieur de cet ensemble d'univers, celui qui est contigu à notre univers matériel, il y a cet univers que l'on appelle *mundus imaginalis,* monde des Formes imaginales. Dans la terminologie théosophique des Anciens, c'est ce même univers que l'on désigne sous le nom de HÛRQALYÂ, c'est-à-dire l'autre monde. Ce monde est exactement l'image de ce monde-ci, sans différence, comme le montrent les descriptions explicites que donnent nos traditions et les preuves que les théosophes, en particulier nos propres shaykhs, ont établies en prenant appui sur les versets qorâniques et nos traditions. Ils ont en effet montré que ces univers ressemblent et correspondent à cet univers-ci qui est le monde du phénomène sensible. Toutefois il y a cette différence, c'est que notre univers sensible est celui des accidents éphémères; l'altération des formes et des matières s'y aggrave de jour en jour, d'heure en heure, ou plutôt d'instant en instant survient quelque altération.

En revanche, dans ces univers supérieurs et éternels, où matières et formes ont une réalité essentielle et où il n'est rien d'accidentel, aucune altération ne survient. Parce que matière et forme y ont une réalité essentielle, elles restent perpétuellement conjointes, sans pouvoir se dissoudre ni être dissociées. Là même il n'y a ni temps passé ni temps à venir, ni matin ni soir à la façon de notre monde. Par le fait même, la mort y est inconnue. Chaque être, chaque chose, y persiste avec sa forme éternelle. Paradis et peuple du paradis sont éternels, à jamais vivants, de même que le peuple de l'Enfer s'éternise en sa géhenne. Tous persistent en l'identité de leur forme; jamais dans cet univers éternel un adepte fidèle ne peut devenir un impie, ni un impie se métamor-

phoser en adepte fidèle; c'est en ce sens qu'ils ne sont plus soumis aux obligations de la Loi, aux servitudes des œuvres, à l'acquisition de mérites. Tout y est donc différent de notre monde où il est possible que le fidèle devienne un impie et inversement, où il arrive que le noir devienne blanc, que le blanc devienne vert, etc.

Cependant, dans les intermondes qui précèdent ces univers supérieurs, c'est-à-dire dans les mondes du *barzakh*, les mondes de Hûrqalyâ, la situation est intermédiaire. Elle n'est point pareille à celle de notre monde du phénomène sensible, où rapidement et à chaque instant, formes et matières s'altèrent et disparaissent. Elle n'est point non plus fixe et permanente comme celle des univers supérieurs, permanents et perdurables. C'est un entre-deux, un « intermonde » justement. Sans doute est-ce chose difficile à percevoir et à comprendre pour celui qui n'en possède pas l'organe de perception et de compréhension. La durée illimitée de ces univers du *barzakh* comporte des gradations également sans limite, qui ne sont pas à la mesure de ce monde-ci. Fréquemment nos traditions interprètent la durée de ces mondes en parlant de millénaires. Elles nous apprennent que dans ces mondes l'adepte fidèle voit croître sa postérité jusqu'au chiffre de mille enfants; certaines donnent même un chiffre supérieur. En fait, ce que veulent suggérer ces expressions en symboles, c'est un ordre de grandeur qui n'est plus à notre commune mesure. Les jours et les années y diffèrent de nos jours et de nos années terrestres accidentelles, qui se succèdent en prenant la place les uns des autres. Les moyens de comparaison nous manquent[25]. C'est tout cela qui sera manifesté aux jours de la Parousie, c'est-à-dire aux jours de l'Épiphanie de l'Imâm, lorsque les Terrestres s'élèveront, seront enlevés dans les hauteurs et deviendront des *Hûrqalyâvîs*, c'est-à-dire des habitants de la Terre de Hûrqalyâ. Alors sera divulgué, avec la connaissance de cet autre monde, ce qu'est le peuple de cet autre monde. L'Imâm régnera sur eux pendant 50.000 ans[26]. Bien des choses de ce genre concernant les caractères de cet autre monde, peuvent être lues dans nombre de nos traditions qui décrivent les circonstances de l'Épiphanie de l'Imâm. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails.

Ce que nous donne à entendre cet « enlèvement dans les hauteurs », notre métamorphose en Hûrqalyâvîs, en habitants de Hûrqalyâ, c'est précisément à cela que fait allusion en son « Directoire spirituel » le shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî[27]. Et ce n'est nullement qu'il s'agisse d'abandonner délibérément ce monde-ci, de changer présentement le statut et les conditions du corps organique composé d'éléments terrestres. Non, c'est *dans ce monde même* où nous cheminons présentement, que nous arrivons

là-bas, de la même manière que parmi les Compagnons du Prophète il en était quelques-uns qui y étaient arrivés. C'est un *hadîth* bien connu que celui où Zayd ibn Haritha raconte qu'un jour dans la mosquée il déclara en présence du Prophète : « Voici que je *vois* le paradis et les habitants du paradis, la géhenne et le peuple de la géhenne; mes oreilles en perçoivent les gémissements. » Et le Prophète de confirmer sa sincérité en lui disant : « Demeure en ta certitude. »

Pour abréger, je n'ai pas cité ici *verbatim* ce *hadîth,* mais nombreuses sont celles de nos traditions qui peuvent nous servir de guides pour ce thème. Celle-ci par exemple. Sa Sainteté l'Imâm Hasan 'Askarî (le XIe Imâm)[28] était retenu prisonnier dans le caravansérail des indigents, qui était particulièrement le séjour des miséreux et des mendiants. Un des Compagnons parvint jusqu'à lui pour lui rendre ses devoirs. Avec une tristesse indignée il lui dit : « Toi, le garant de Dieu sur cette Terre, tu es retenu prisonnier dans le caravansérail des mendiants! » Mais Sa Sainteté l'Imâm fit un signe avec sa main et lui dit : « Regarde! » À ce moment même le dévoué fidèle vit autour de lui des jardins, des parterres de fleurs et des courants d'eau vive. Ravi d'émerveillement, il entendit le saint Imâm lui dire : « Partout où Nous sommes, il en est ainsi. Non, Nous *ne sommes pas dans* le caravansérail des mendiants. » Et dans le traité que j'ai cité plus haut[29], mon propre maître, après avoir rapporté ce *hadîth,* déclare : « Comme l'a excellemment observé Shaykh Ahmad Ahsâ'î, l'Imâm était en HÛRQALYÂ, *tout en étant* visible et manifesté en ce monde-ci. Ce que donne à comprendre le *hadîth,* ce n'est point que l'Imâm ne possédât pas un corps terrestre, mais c'est qu'il avait une force spirituelle capable de lui rendre invisible ce monde et de le rendre lui-même présent au monde supérieur. Et c'est ce qu'il formula en disant : « Nous *ne sommes pas dans* le caravansérail des mendiants. »

Quant aux Imâms Immaculés et à Sa Sainteté l'Imâm de notre temps[30] — que Dieu hâte la joie de sa venue — dont le rang surpasse tout autre rang concevable, ils ne cessent d'être éternellement dans les univers supérieurs, tant au cours de la vie qu'ils ont passée sur terre que dans leur existence *post mortem.* Bien plus, ils sont l'attestation divine, les garants de Dieu pour les peuples de ces univers supérieurs. Ces derniers ne reconnaissent pas d'autre garant de Dieu en dehors d'eux. Ce qui nous est enseigné par là, c'est qu'il incombe au reste de la communauté, à ses membres terrestres, d'atteindre à ce point de vue, à ce plan spirituel. C'est précisément ce que signifie « monter », être enlevé dans les hauteurs. Il ne s'agit pas du tout de « s'envoler » et d'arriver quelque part dans le Ciel. Cela ne veut pas dire non plus qu'il faille l'*exi-*

tus physique de la mort pour vous enlever à ce monde terrestre élémentaire, objet des perceptions de nos sens, et vous faire atteindre à cet autre monde. Non, il s'agit de mourir en esprit, d'une mort volontaire. Il s'agit, tout en étant *dans ce monde-ci,* de parvenir *là-bas.* Y atteignent ceux dont les yeux s'ouvrent à cet autre monde. Bien entendu, il n'y a nulle objection contre le fait d'interpréter comme une mort cette expérience intérieure et cette connaissance vécue. Mais c'est une mort qui n'est nullement incompatible avec la continuation de la vie terrestre, et c'est à cela même que font allusion de nombreuses traditions, celle-ci par exemple : « Sachez mourir avant d'être morts; sachez régler vos comptes avant d'être appelés à rendre compte. » C'est une mort dont la signification est de vous rendre absent à ce monde terrestre, en vous rendant présent à l'outremonde, *futurum Resurrectionis.* Mais il n'y a là nulle incompatibilité avec la continuation de la vie terrestre.

Tel fut précisément en permanence l'état intérieur des saints Imâms; et tel est l'état qui chez leurs parfaits Amis, les « Shî'ites parfaits [31] », est éprouvé par chacun d'eux en fonction de son rang spirituel, soit comme une expérience durable et permanente, soit comme un état qui se fait sentir par instants privilégiés. C'est que leur mode d'être est à la disposition de l'Imâm; quelque état intérieur que l'Imâm puisse désirer en eux, il le suscite en eux. Leur cœur reste à la disposition de l'Imâm. Et c'est cela même en quoi consiste l'approche du jour de la Parousie, de l'Épiphanie de l'Imâm. Cette approche implique que cette aptitude aille sans cesse en croissant, au point de devenir celle de la majorité des humains. Car cela voudra dire que les yeux des humains s'ouvrent enfin au monde de HÛRQALYÂ et y contemplent, là même existantes, la lumière et la splendeur royale de leur Imâm.

Car ce que signifie l'Épiphanie de l'Imâm, c'est précisément cela. Y a-t-il un seul Shî'ite qui puisse admettre que l'Imâm de ce temps — que Dieu hâte la joie de sa venue! — soit présentement destitué de son sacerdoce initiatique universel, de son charisme royal s'exerçant sur la totalité des atomes du monde visible? destitué de la prérogative sacrée du khalifat divin, alors même que d'autres s'en sont emparés? Loin de là. Nous tous, Shî'ites, nous savons très bien que dès aujourd'hui l'Imâm est l'Imâm, avec toutes les prérogatives de l'Imâmat. Vous et moi, nous ne voyons pas des yeux de notre corps cette splendeur royale, cette dignité seigneuriale, ce pouvoir surnaturel. Mais l'Épiphanie de l'Imâm se produit pour nous *au moment même où nos yeux s'ouvrent au monde de* HÛRQALYÂ, et où nous contemplons, dans la totalité des univers, l'épiphanie de la majesté royale de l'Imâm.

Lorsque le vénéré shaykh Ahmad Ahsâ'î, et tous nos shaykhs avec

lui, répètent que dès aujourd'hui l'Imâm est visible pour eux et contemplé par eux en HÛRQALYÂ, le sens caché d'un tel propos c'est que, dès maintenant, pour ceux qui appartiennent au monde de HÛRQALYÂ, l'Imâm est reconnu comme investi de l'Imâmat, de la dignité seigneuriale et de la splendeur royale. Oui, ils le reconnaissent et lui vouent leur fidélité. Mais en ce monde-ci, en fait, il ne peut être perçu par les sens de gens comme nous, et nous ne le voyons pas. Non pas que l'Imâm ne soit pas là, en notre monde. Il y est, certes. Mais il en va de sa présence en ce monde comme de la présence de Joseph parmi ses frères. Joseph était là, à côté d'eux, et malgré cela ils ne le reconnaissaient pas, tout comme nos traditions nous informent qu'il en est dans le cas de l'Imâm. Et tant que Joseph ne se fut pas lui-même déclaré, ses frères ne le reconnurent pas. Le cas est ici le même. Tant que l'Imâm ne se déclare pas, nous ne le reconnaissons pas; nous restons des inscients et des inconscients. Mais il ne pourra se déclarer qu'au moment où nous-mêmes précisément, nous aurons la capacité de le reconnaître, au moment où nous aurons réalisé, avec ses conditions, l'aptitude à cette conscience spirituelle, c'est-à-dire lorsque nous aurons ouvert l'œil capable de connaître l'Imâm (*chashm-e Imâm-shanâs,* litt. « l'œil imâmognostique ») et que nous aurons éveillé nos sens d'hommes de Hûrqalyâ (litt. « nos organes de perception *hûrqalyâvî* »). Alors, oui, à ce moment-là nous verrons que tout le domaine visible est le domaine de l'Imâmat et du message prophétique, et que la dignité seigneuriale, le charisme royal et l'épiphanie appartiennent à l'Imâm.

Et c'est en vivant expérimentalement cet état que nous voyons et comprenons comment le soleil de l'existence sacrosainte de l'Imâm *se lève à l'Occident*[32], ce qui veut dire le lieu et le moment où le monde présent achève son déclin. Il ne faut jamais oublier le sens *vrai,* lequel est le sens *spirituel.* Il faut comprendre que notre monde ne possède en soi ni « orient » ni « occident », pas plus que le soleil n'a de « lever » ni de « coucher »; sa révolution sur son orbite est notre propre révolution, à nous-mêmes. Chaque fois que nous nous détournons de ce monde et progressons spirituellement vers l'autre monde, à chacun de ces moments le monde terrestre incline au couchant, tandis que la lumière de l'autre monde se lève à l'Orient. Ce qu'il faut entendre ici par « Orient » et par « Occident », c'est l'Orient et l'Occident au sens *vrai,* c'est-à-dire l'Orient et l'Occident spirituels, indifférents aux points cardinaux de l'espace sensible, non pas l'Orient et l'Occident *métaphoriques,* ceux de notre géographie. Un soleil donc « qui se lève à l'Occident » annonce l'heure du « couchant », le déclin définitif de ce monde. Et cette lumière qui se lève, c'est l'existence sacrosainte de l'Imâm. Que l'on soit très attentif aux significations

spirituelles de semblables propositions. Je ne suis pas un spécialiste de l'herméneutique des symboles, mais c'est selon leurs significations spirituelles que je comprends et interprète les paroles de Dieu, du Prophète et des saints Imâms, dont l'éminence est telle qu'elle exclut des déclarations et des intentions dont le sens spirituel ne s'imposerait pas.

En conclusion, HÛRQALYÂ c'est le *mundus imaginalis,* le monde des Formes imaginales. Si tu peux détourner le regard de ces réalités matérielles temporaires, élémentaires, en voie de changement perpétuel, pour n'en contempler que la Forme même, la pure Figure, la Forme imaginale qui subsiste avec et par sa propre matière et sa propre forme, à la façon de l'image de Zayd dans le miroir, alors à ce moment-là et dans la mesure de ta capacité personnelle, tu auras contemplé le monde de HÛRQALYÂ. Tu te seras élevé au-dessus de ce monde du phénomène sensible; tu auras perçu et contemplé l'Image éternelle, la Forme pure et la lumière de ton Imâm, comme une Image primordiale recouvrant tout l'horizon de ce monde et tout ce qui se trouve compris entre Jâbalqâ et Jâbarsâ. Tu comprendras alors pourquoi en fait nul autre que lui ne gouverne ni ne décide, et comment tout et tous ne font qu'exécuter son ordre. Tu percevras toutes les activités et toutes les opérations comme dominées par cette Forme imaginale et dépendant en permanence de l'Imâm. Tu comprendras comment, s'il arrive que l'archer lance sa flèche et tue sa malheureuse monture, c'est l'Imâm qui aura lancé la flèche et immolé la monture.

Certes, à quiconque n'est pas initié à la gnose, la perception de ces significations cachées est chose extrêmement difficile. Je ne puis en dire plus ici en manière d'éclaircissement, car mon propos se limitait à entr'ouvrir un bref aperçu sur le monde de HÛRQALYÂ. »

1. Le chapitre que nous avons extrait de cet ouvrage considérable forme un commentaire du texte de Moh. Karîm Khân Kermânî dont nous l'avons fait précéder immédiatement (ci-dessus, art. x, 2). La rédaction en fut provoquée par une question assez inepte d'un personnage qui, n'entendant pas grand-chose à la théosophie mystique (*'erfân*), ne comprenait pas le rapport établi entre le monde de Hûrqalyâ et l'épiphanie de l'Imâm caché. Ce chapitre est le mieux indiqué pour clore notre choix de textes; c'est toute la résonance de Hûrqalyâ qui se fait entendre dans la piété shî'ite. Les limites de ce livre nous empêchent de le commenter comme il eût fallu.

2. Par l'Intelligence il s'agit ici, bien entendu, de la première hypostase (*Noûs* ou *Ennoia*). Le *hadîth* qui la rapporte à la « Lumière mohammadique » offre de nombreuses variantes qui toutes ont fructifié dans la méditation des mystiques (voir ci-dessous n. 8).

3. Il ne s'agit donc pas ici de la « matière » périssable s'opposant à l' « esprit », mais de la *spissitudo spiritualis,* « matière spirituelle » consubstantielle à tout être (cf. chez Ibn 'Arabî la notion de *Nafas al-Rahmân*).

4. La « liturgie cosmique » célébrée par l'Intelligence forme un thème également très

développé dans la gnose ismaélienne (Nâsir Khosraw, Abû Ya'qûb Sejestânî); cf. notre *Soufisme d'Ibn'Arabi*, 2ᵉ édition, pp. 87 ss. (la « prière de l'héliotrope », chez Proclus).

5. C'est-à-dire séparées de la « matière matérielle », périssable et corruptible, tout en ayant leur propre « matière spirituelle », consubstantielle et incorruptible.

6. Les *logoi spermatikoi*, cf. ci-dessus, art. IX, n. 11; *Safina*, I, 482; Moh. Karîm Khân Kermânî, *Fasl-al-Khitâb*, 236; comparer *Ennéades*, V, 8, 13; VI, 3, 15 et *passim*.

7. Allusion au choix préexistentiel, événement décisif de la métahistoire, cf. ci-dessus, art. IX, notes 71 et 72.

8. Sur le plérôme des Quatorze Immaculés (les Douze Imâms autour du Prophète et de Fâtima) formant le plérôme du *lâhût* dans la théosophie shî'ite duodécimaine, cf. ci-dessus, Iʳᵉ partie, chap. II, section 1. Il s'agit ici de leur manifestation dans le monde du *Malakût*. De même aussi, on aura trouvé au début du présent texte de Sarkâr Âghâ dans le motif de la « Terre du monde de l'Impératif » un rappel du motif de Fâtima comme Terre supracéleste du *Lâhût*. Toutes les allusions faites ici découlent du concept proprement shî'ite du Premier Émané. Sur ce concept, voir *Anthologie des philosophes iraniens*, tome III, les textes traduits ou résumés (partie française) de Qâzî Sa'îd Qommî, Mollâ Na'îmâ, Mollâ Abdorrahîm Damâvandî.

8*a*. On peut comparer les réserves exprimées ici par le Shaykh Sarkâr Âghâ, aux objections faites à Mollâ Sadrâ, sur ce même point, par Qâzî Sa'îd Qommî. Voir *Anthologie des philosophes iraniens*, tome III, le texte (analysé et traduit) dans lequel Qâzî Sa'îd Qommî explique pourquoi il ne peut accepter la doctrine du « mouvement intra-substantiel » *(harakat jawhariya)*.

9. Idée très proche du temps endogène *(zamân anfosî)* de Semnânî : chaque âme, chaque forme *est* son temps (non pas *de* son temps!).

10. On a déjà relevé ici l'importance fondamentale de la comparaison avec le miroir. Elle fait comprendre comment la métaphysique dite docétiste est en fait la critique théologique de la connaissance. Le spirituel ne peut pas « se matérialiser » dans le monde naturel : celui-ci offre la surface d'un miroir, rien de moins ni de plus. Alors l'histoire matérielle s'efface au profit d'un réalisme de l'âme.

11. Comparer le thème des « six Trésors » chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î (ci-dessus, art. IX); sur le concept de *materia prima*, cf. ci-dessus, n. 3.

12. C'est le *Irshâd al-'awâmm*, dont nous avons traduit plusieurs pages dans l'article précédent (ci-dessus, art. X).

13. Cf. ci-dessus, art. IX, 3, le texte de Shaykh Ahmad : « Le monde de Hûrqalyâ commence à la surface convexe de la Sphère des Sphères » lorsque, sortant du cosmos physique et astronomique, on pénètre dans le « huitième climat », la *quarta dimensio*.

14. Sur ce thème d'imâmologie fondamentale (présupposant l'*isomorphisme*, de tous les plans d'univers), cf. ci-dessus, Iʳᵉ partie, chap. II, § 1. Le thème présuppose ce que l'on peut appeler la fonction cosmogonique des Imâms et qui n'est pas sans analogie avec celle des Sephiroth dans la Kabbale juive. Voir les références données ci-dessus à la fin de la note 8.

15. Cf. *ibid.*, car on voit dans ces lignes comment se noue le lien entre le motif de Hûrqalyâ et la foi shî'ite. En même temps qu'avec le motif des « compagnons de l'Imâm caché » reparaît, à une nouvelle octave, le motif zoroastrien des « compagnons du Saoshyant »; c'est toute l'éthique individuelle des adeptes shî'ites qui est en cause. Chacun d'eux est envers l'Imâm caché (en Hûrqalyâ, dans l' « Île verte », etc.) dans un rapport analogue à l'un des cent vingt-quatre mille Nabis à l'égard du Prophète. Sur cette *Ecclesia spiritualis*, voir *En Islam iranien*... tome IV, pp. 445 ss., 449 ss. et index s. v. Le motif doit être également rapproché du motif des Veilleurs de l'*A'râf*, des « hommes de l'Invisible » résidant dans le pays de Yûh, ci-dessus, art. IV et *ibid.*, index s. v. A'râf.

16. On a rencontré déjà ici des descriptions relatives aux habitants du *Var* de Yima ou des cités de Hûrqalyâ (ci-dessus, Iʳᵉ partie, chap. I, § 2 *in fine* et chap. II, § 2). Le présent contexte souligne encore qu'il faut les entendre comme une phénoménologie, c'est-à-dire comme une description de choses extérieures qui sont les *apparentiae reales* d'états intérieurs. Comme on l'a suggéré déjà, il y aurait comparaison fructueuse à tenter avec les descriptions de Swedenborg.

17. Le premier ouvrage cité est l'œuvre de Moh. Khân Kermânî, 3ᵉ successeur de Shaykh Ahmad (*ob.* 1906). Quant au *Bahâr al-Anwâr* (*Bahâr* : prononciation per-

sane pour *Bihâr*), c'est la grande encyclopédie shî'ite de Majlisî, maintes fois citée ici. Les traditions relatives à Jâbalqâ et Jâbarsâ se trouvent dans le vol. XIV, pp. 78-87.

18. *Ibid.*, vol. XIV, p. 80, lignes 23-26.

19. Il s'agit du propre père de l'auteur, Mawlânâ Zaynol-'Abidîn Khân Kermânî (*ob.* 1942), 4[e] successeur de Shaykh Ahmad; pour l'ouvrage indiqué, cf. *Fihrist*, p. 449 (c'est le dixième traité du recueil décrit).

20. *Ibid.*, vol. XIV, pp. 81-82 (p. 81 : motif de l'*émeraude*, dont on sait que pour les soufis elle symbolise l'Âme cosmique).

21. Le pluriel « Nous » désigne le plérôme des Douze Imâms, au nom duquel parle chaque Imâm, ici l'Imâm Ja'far Sâdiq. On voit que l'humanité décrite dans ces lignes est celle des Imâmites archétypes, centrée sur les Imâms comme théophanies cosmogoniques et sotériologiques.

22. Il y a dans ces lignes une explicite et émouvante revendication par l'Imâm lui-même, de l'ésotérisme qui s'impose à la foi et aux croyances shî'ites.

23. Ce détail suffit à montrer que les descriptions eschatologiques, le combat final auquel participe la chevalerie mystique entourant l'Imâm, ne doivent pas s'entendre comme des données d'événements matériels. Elles traduisent des événements s'accomplissant, dès maintenant, « en Hûrqalyâ », dont ils sont « l'histoire imaginale ».

24. C'est en consonance avec le propos attribué à Jâgir Kurdî, l'un des shaykhs de Rûzbehân de Shîrâz (*ob.* 605/1209) : « Il m'a été donné un glaive à deux tranchants, l'un à l'Orient, l'autre à l'Occident; si je le pointais vers les montagnes, les hauts sommets s'effondreraient. » Cf. notre introduction au livre de Rûzbehân, *Le Jasmin des Fidèles d'amour*, Téhéran-Paris, 1958, p. 52.

25. Car il n'y a pas de commune mesure entre *zamân anfosî*, le temps endogène qualitatif, et *zamân âfâqî*, le temps physique quantitatif.

26. Ce nombre « chiffre » la durée d'un cycle astronomique : sept heptades de millénaires, gouvernées respectivement chacune par l'une des sept planètes. Il faut donc y voir essentiellement, comme le suggère l'auteur, un symbole de la pure durée *hûrqalyâvî*.

27. C'est-à-dire dans le texte précédemment traduit ici, ci-dessus art. x, 2, et commenté dans le présent chapitre. On a déjà relevé la symétrie entre les configurations du motif : ici, l'enlèvement ascensionnel vers Hûrqalyâ; la descente de la « Demeure des hymnes » *(Garôtmân)* à la rencontre de la Terre, dans l'eschatologie mazdéenne; la descente de la Jérusalem céleste, dans l'Apocalypse; cf. ci-dessus, I[re] partie, chap. 1[er], n. 128.

28. Sur la touchante figure du XI[e] Imâm, Hasan 'Askarî, père de l' « Imâm caché », et décédé à l'âge de vingt-huit ans (en 260/873), voir *En Islam iranien*..., tome IV, pp. 309-322, et index s. v. L'épisode narré ici réfère aux tracasseries qui lui furent infligées par le khalife abbasside.

29. Sur ce traité, cf. ci-dessus la note 19.

30. Sur cette qualification de l'Imâm caché, cf. notre livre cité ci-dessus, note 28.

31. Allusion au motif de la *sodalitas spiritualis* qui avec le *tawhîd*, la prophétologie et l'imâmologie, est l'un des « quatre piliers » de la doctrine shî'ite shaykhie.

32. C'est un des plus anciens symboles de la gnose shî'ite. Déjà pour l'alchimiste Jâbir ibn Hayyân, le « soleil se levant à l'ouest » est le symbole de l'Imâm, inaugurateur d'un nouveau cycle.

INDEX

TABLE DES MATIÈRES

PRÉLUDE A LA DEUXIÈME ÉDITION

PREMIÈRE PARTIE

CORPS SPIRITUEL ET TERRE CÉLESTE

DEUXIÈME PARTIE

CHOIX DE TEXTES TRADITIONNELS

Dans ce livre, l'auteur s'est attaché à montrer la voie menant, par un thème précis, de l'Iran mazdéen à l'Iran islamique. La méthode de l'auteur, *attentif aux intentions et aux structures, est essentiellement phénoménologique, progresser d'un niveau de signification à un autre, c'est faire tout autre chose en effet que de passer simplement d'une date à une autre.* En une première partie, l'ouvrage commence par esquisser l'*Imago Terrae* mazdéenne : la géographie mythique et la géographie visionnaire, la Lumière de Gloire (le *Xvarah*) et les Anges de la Terre, les héros eschatologiques et la Transfiguration de la Terre. L'œuvre de Sohravardî qui, au XIIe siècle, se proposa en sa "Théosophie orientale" de restaurer la sagesse de l'ancienne Perse, et où reparaissent tous les noms des hiérophanies mazdéennes, notamment celui de Spenta Armaiti, l'ange féminin de la Terre, noue l'articulation avec l'Iran shî'ite et les penseurs de l'École d'Ispahan, au XVIe siècle, restés encore à peu près ignorés en Occident. La Terre céleste de Hûrqalyâ, la figure de Fâtima l'Éclatante, le personnage de l'Imâm caché, homologue du Saoshyant zoroastrien, la physiologie mystique du "corps de résurrection" développée en termes de symbolisme alchimique, autant de pages qui révèlent des aspects inconnus de la gnose shî'ite. L'auteur a rassemblé, dans la seconde partie du livre, une riche collection de textes, traduits pour la première fois de l'arabe ou du persan, s'échelonnant depuis le XIIe siècle jusqu'aux maîtres de l'école shaykhie, c'est-à-dire jusqu'à nos jours. Ce livre donne ainsi un excellent aperçu de la cohésion de l'univers spirituel iranien.

Dans cette nouvelle édition de nombreuses modifications dans le *lexique technique ainsi qu'un très important "Prélude : Pour une charte de l'Imaginal" précisent et dévoilent au lecteur l'univers mystique de l'Imaginal.*

Editions BUCHET/CHASTEL, 18 rue de Condé, 75006 Paris.